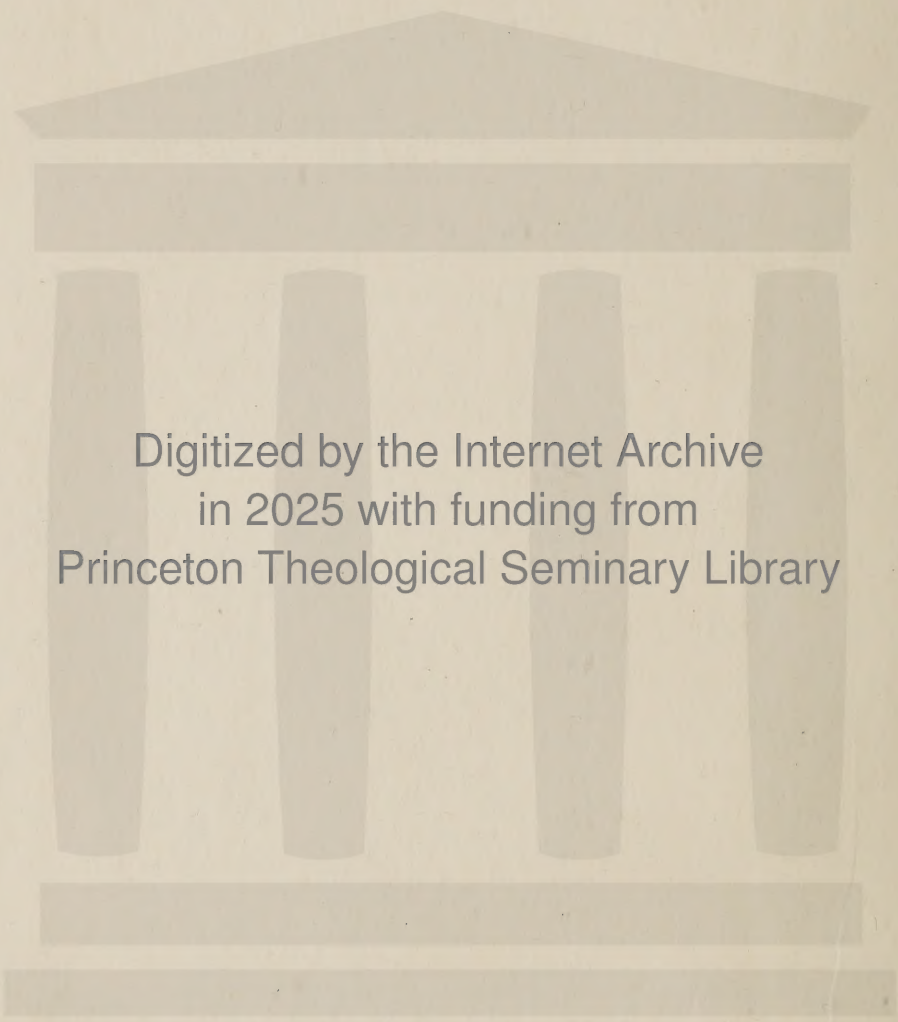
LIBRARY OF PRINCETON
MAY 10 1968
THEOLOGICAL SEMINARY

BS
543
.B633
1899


Digitized by the Internet Archive
in 2025 with funding from
Princeton Theological Seminary Library

https://archive.org/details/reichgottesundme00boeh

1,14.99

Reich Gottes und Menschensohn

im

Buche Daniel.

Ein Beitrag
zum Verständnis seines Grundgedankens

von

Lic. Dr. Julius Boehmer,
Pfarrer in Raben.

Leipzig.
A. Deichert'sche Verlagsbuchh. Nachf.
(Georg Böhme).
1899.

Meinem lieben Schwager, Amtsbruder und Freund

Pfarrer Theodor Kittlaus

zu Cono bei Wollin (Pomm.)

mit herzlicher Begrüssung gewidmet.

Lieber Theodor!

Die Vielgestaltigkeit der exegetischen und kritischen, formellen wie sachlichen Schwierigkeiten und Probleme, welche unter den heiligen Schriften dem Buche Daniel in besonderer Weise eignen, darf wahre Liebhaber göttlichen Worts weder erschrecken noch zurückhalten, zu dem religiösen Gehalt des Buches vorzudringen und seinen Heilscharakter anzuerkennen. Im Gegenteil: ich hoffe in dem vorliegenden Büchlein an meinem Teil und nach dem Mass meiner Gaben dargethan zu haben, dass sich biblische Kritik recht wohl mit der Ehrfurcht vor einem Buch der Bibel und dem, der darin zu uns redet, vereinigen lässt, ja dass wir gerade durch scharfe Beobachtung und Beurteilung von Inhalt und Form eines biblischen Buchs neue Tiefen göttlicher Weisheit und wunderbare Geheimnisse heiligen Gottesrats zu erkennen instandgesetzt werden. Mögen andere in der Auffassung des Grundgedankens des Buches Daniel zu anderem Ergebnis kommen: eins, hoffe ich, werden sie mir zubilligen, nämlich, dass ich ehrlich bemüht gewesen bin, dem Text des heiligen Buches gerecht zu werden und nicht einzutragen, was aus dem Eigenen stammt, sondern auszulegen, was Wortlaut und Zusammenhang gebieten. Ich habe gemeint, in allem recht gründlich — manchem vielleicht zu gründlich — zu Werke gehen zu sollen: ist hier ja doch jedes Wort, jede Beziehung von Wichtigkeit. Gewiss soll nimmer menschlicher Scharfsinn sich anmassen, ihm werde die Erkenntnis zu teil. Ein frommes, demütiges Herz ist die wesentliche Vorbedingung zum Verständnis der Wege und Werke Gottes, auch der heiligen Schriften, die von ihm und seinem Heil zeugen. Menschlicher Scharfsinn aber, auch wenn er in Gottes Schule gegangen ist, kann fehlen und hat oft gefehlt. Der Verfasser des Buches Daniel ist Zeuge für

beides. Das fromme, demütige Herz, das seine grösste Zier, spricht noch heute zu uns im Segen, mahnend, erweckend, tröstend, warnend. Sein menschlicher Scharfsinn dagegen ist längst zu Schanden geworden, und niemand trauert darob: ja er selber würde es am wenigsten bedauert haben, hätte er es erleben können; hätte er vor allem „gesehen, was viele Propheten und Könige begehrten zu sehen und haben es nicht gesehen, und gehört, was jene zu hören begehrten, und haben es nicht gehöret". Möchte auch, was am vorliegenden Buch aus menschlicher Beobachtung und diesseitiger Gedankenwelt stammt, keinem den Blick für die grosse Hauptsache verdunkeln, nämlich für die Erkenntnis der Wahrheit und des Lichtes, das von oben stammt! Möchte es aber auch anderseits dazu dienen, das viel verkannte, verachtete oder gar misshandelte Buch Daniel manchem Theologen lieb und wert zu machen!

Das etwa sind die Gedanken, die nach Abschluss des Buches und vor seinem Hinausgehen in die Öffentlichkeit auszusprechen mir Bedürfnis ist. In ihnen weiss ich mich eins mit Dir, lieber Theodor, dem ich es hiermit überreiche. Du hast an seiner Entstehung, ohne es zu wissen, Anteil genommen und mit Liebe und Teilnahme sein Zustandekommen begleitet, ohne dass Du es ahntest. Ich aber habe mich Deines Interesses und Deiner treuen Beratung von Herzen gefreut und mich auch davon getragen und gestärkt gefühlt. Lass Dir dafür vielen Dank sagen und die Hoffnung anknüpfen, dass Gott uns noch manches Jahr treuer Gemeinschaft in seinem Namen schenke und unsere Herzen und Häuser immer mehr und inniger verbinde in Christo. Wenn Du in diesem Buche findest, was Deine Seele erfreut und fördert, dann, meine ich, hat es der gläubigen Gemeinde nicht minder als der theologischen Wissenschaft einen Dienst geleistet.

Gott gebe es!

In Liebe treulichst

der Deinige

Raben, 13. Oktober 1898.

Julius Boehmer.

Inhaltsübersicht.

Einleitung. Seite

Die Aufgabe, ihre Begründung und Begrenzung 1

Erster Hauptteil.

Die Vorbedingungen zum Verständnis des Grundgedankens, welche gegeben sind

1. in der Entstehungszeit des Buches 11
2. in der Person des Verfassers 30

Zweiter Hauptteil.

Skizzierung des Grundgedankens 56

Dritter Hauptteil.

Exegetische Erhärtung des Grundgedankens

aus Kap. 1: Daniel wird ausgerüstet, Leiter des Weltherrschers zu werden 61

Kap. 2—6: Die Heiden-Könige waren von jeher ungeeignet, Israel am besten bereitet, die Weltherrschaft (= Reich Gottes) zu führen 66

Exkurs: מלכות im Buche Daniel. 113

Kap. 7: Der Höhepunkt des Buches, wo sich Reich Gottes und Menschensohn begegnen 119

Kap. 8—12: Die Vorbereitungen auf Erden und der himmlische Faktor (Menschensohn), welche das Reich Gottes in Israel herbeiführen; sowie die Berechnung des Zeitpunktes für seinen Eintritt 162

Schluss.

Rückblick und Ausblick 206

Nachträge 209

Register 213

Einleitung.

Die Aufgabe, ihre Begründung und Begrenzung.

Am Schluss der Einleitung zu seinem Daniel-Kommentar lässt sich Behrmann, der neueste Kommentator dieses biblischen Buches, folgendermassen aus:

„Es bleibt noch übrig für die Herstellung des ursprünglichen Textes die alten Übersetzungen weiter auszubeuten, für einige sprachliche Eigenheiten eine befriedigende Erklärung zu suchen, die Erklärung anderer aufs neue zu prüfen, zu diesem Zwecke den Sprachgebrauch der aramäischen Inschriften und der Targum, auch der nächstverwandten Dialekte zu verwerten; die Einheitlichkeit des ganzen Buches und sein Beruhen auf überlieferter Erzählung stärker zu begründen, die Stellung desselben zur makkabäischen Erhebung genauer zu bestimmen, endlich die sachliche Erläuterung von manchem unnützen Ballast zu befreien, indem man die Ausdeutung der kyklischen Zahlen vermeidet.“ [1])

Hier wird die noch zu lösende Aufgabe der Exegese des Buches Daniel in mancherlei, im ganzen peripherische Einzelheiten gesetzt. Die neueste Daniel-Forschung ist nämlich nicht nur mit gutem Recht überzeugt, dass sie in allen erheblichen Fragen ein gut Stück vorwärts gekommen sei, dass in sprachlicher Hinsicht alles, was vor 15 Jahren geschrieben wurde, als antiquiert gelten müsse, dass in den wichtigsten Punkten, näm-

[1]) Behrmann, Das Buch Daniel übersetzt und erklärt, S. L.

lich was die Entstehung des Buches Daniel im makkabäischen Zeitalter und den einheitlichen Charakter desselben betrifft, durchgehende Übereinstimmung herrsche, sondern sie setzt auch stillschweigend voraus, dass die grosse Hauptsache jeder Einleitung und Exegese eines biblischen Buches längst abgeschlossen sei, dass über den eigentlichen Grundgedanken des Buches, abgesehen von gewissen kleineren Modifikationen, kein Zweifel herrschen könne. Zu dieser Voraussetzung hält sie sich für so sehr berechtigt, dass kaum die Frage aufgeworfen wird, von welcher leitenden Idee der Verfasser ausgegangen sei, dass sogar an Hauptstellen des Buches und an sehr schwerwiegenden Zusammenhängen innerhalb des Textwortlautes einfach vorübergegangen wird, dass eine wirkliche Einreihung des Buches in die religiöse Entwickelungsgeschichte seines Zeitalters ernstlich überhaupt noch nicht versucht worden ist. Wer die Daniel-Forschung des letzten Jahrhunderts auf ihre Ergebnisse näher prüft, wird mit der Anerkennung nicht zurückhalten können, dass sie in der That Gewaltiges geleistet hat. Aber er wird auch je länger, je mehr zu dem Urteil sich gedrängt fühlen, dass sie über unzähligen Einzelheiten, Äusserlichkeiten und überhaupt peripherischen Momenten das Zentrum zu wenig beachtet, geschweige in dasselbe einzudringen unternommen hat. Und vielleicht wird die zukünftige Aufgabe der Kommentare zum Buch Daniel noch ganz wo anders liegen als Behrmann andeutet. Denn der Grundgedanke des Buches Daniel ist es, über den vor allem Klarheit und Einstimmigkeit auf Grund der Exegese und der Zeitgeschichte gewonnen werden mufs. Bisher ist eine solche nicht nur nicht vorhanden, sondern vielleicht nicht einmal möglich gewesen.

Aber wie? Ist man sich nicht in unserem Jahrhundert, das so fleissig forscht, nach neuen Methoden arbeitet, und so erfreuliche Resultate dadurch gezeitigt hat, längst darüber einig, dass es sich im Buche Daniel einfach darum handelt, die Frommen in Israel zur Zeit der Verfolgung unter Antiochus Epiphanes durch Erzählungen aus der Vergangenheit zu ermutigen und durch die Weissagung der dicht bevorstehenden Enderlösung zu trösten? Ob man es nun so ausdrückt: „Der Zweck des Buches ist der,

die in grösster Not befindlichen Frommen nachdrücklichst zur Treue gegen Gott und zur rechten Vorbereitung auf die Endzeit zu ermahnen“;[1]) oder meint man: „The book was intended for the encouragement of the Jews at a time, when they were being persecuted by pagan rulers“;[2]) oder mag man sagen: „Unser Buch sollte zu Trost und Mahnung für die Frommen eines Zeitalters dienen, das den Gegensatz zwischen fromm und gottlos infolge des Eindringens griechischer Kultur aufs äusserste verschärft sah, unser Buch sollte die Frommen anleiten, ihre Hilfe allein von Gott zu erwarten, der Verfasser unseres Buches hatte die Absicht, den passiven Widerstand der Gesetzestreuen seines Volkes zu trösten mit Erzählungen aus der Vorzeit, welche ihm bekannt geworden waren, und mit Weissagungen, welche die Vorzeit über die leidenerfüllte Gegenwart hinweg mit einer herrlichen Zukunft verband“:[3]) überall ist der Sinn derselbe, soweit die streng wissenschaftlichen Werke in Betracht kommen. Ähnlich drückt, um noch die Meinung einiger anderen neueren Gelehrten anzuführen, sich Schürer aus:[4]) „Mit all' seinen Erzählungen und Offenbarungen will es (das Buch Daniel) die Schar der Gesetzestreuen Israels einerseits zu standhaftem Festhalten am Gesetz ermuntern und anderseits sie trösten durch die gewisse Aussicht auf baldige Erlösung.“ Nicht anders Reuss:[5]) „Die Erzählungen haben den Hauptzweck, die Treue gegen den wahren Gott zu empfehlen und demjenigen, der sie bewahrt, dessen Schutz zuzusichern. Durch pünktliche Beobachtung auch der kleinsten Gebote wird der fromme Israelit dieses Schutzes gewiss.“

Allein sobald es über die allgemeine Inhaltsangabe hinausgeht, treten Meinungsverschiedenheiten ein, die freilich auch kaum wesentlich zu nennen sind. Meinhold meint, die aramäische Urschrift des Buches Kap. 2—6, um 300 vor Chr. entstanden, suche an den auf Überlieferung zurückgehenden Geschichten des Daniel und seiner Genossen zu zeigen, wie Israel unter der Herrschaft der

---

[1]) Meinhold, Das Buch Daniel in Strack-Zöcklers Kommentar S. 262.

[2]) Bevan, a short commentary on the book of Daniel S. 23.

[3]) Behrmann, a. a. O. S. XXII. XXVII.

[4]) Geschichte des jüdischen Volkes zur Zeit Jesu Christi II, 615.

[5]) Geschichte der heil. Schriften des alten Testaments S. 572.

Heiden durch treues Beharren in seiner Religion die Heilszwecke Gottes an der Welt fördern helfen müsse, dazu seien dann in Kap. 7. 8—12 die eigentlichen Ermahnungen des Buches gefügt worden (a. a. O. S. 262). Bevan sagt zu Kap. 1—6: Their most marked feature is the didactic purpose which appears throughout. In every one of these stories we see the righteous rewarded or the wicked signally punished as the case may be. On the one hand Daniel and his three friends the servants of the true God, though appearently helpless in the midst of the heathen, triumph over all opposition, while on the other hand the mightiest Gentile potentates are confounded and humbled to the dust." Im zweiten Teil des Buches, fährt Bevan fort, handle es sich dann um den Sieg der „Heiligen" über die heidnischen Mächte (S. 22. 23). Bei beiden Verfassern ist von einem einheitlichen Grundgedanken des Buches eigentlich keine Rede. Bei Meinhold freilich ist ein solcher gemäss seiner für das Buch Daniel aufgestellten Kompositionstheorie, die zu würdigen wir weiter unten Anlass haben werden, nicht zu erwarten. Aber auch Bevan macht keinen ernstlichen Versuch zu zeigen, ob beide Teile des Buches von einem gemeinsamen höheren Gesichtspunkte aus zu verstehen seien. In welchem Zusammenhang stehen denn der erste und zweite Teil? Zuerst: Daniel und seine drei Freunde stehen hilflos inmitten der heidnischen Welt und triumphieren doch über allen Widerstand, wogegen die mächtigsten heidnischen Reiche zerschmettert werden; sodann: jetzt und in Zukunft werden die Heiligen über die heidnischen Mächte siegen — ist's so gemeint? Und wie es damals war, so wird's auch heute gehen!? Sollte eine derartige Parallele gezogen werden? Aber eine solche hätten die Zeitgenossen des Verfassers ein Recht gehabt abzulehnen. Was von Daniel, dem mit aller Weisheit und Frömmigkeit begabten Gottesmann an Wundern und Zeichen geschah, das konnten doch die Israeliten der Makkabäerzeit unmöglich ein jeder für seine Person in Anspruch nehmen; ja, nicht ein einziger Prophet in seiner Art war damals vorhanden. Was zwar von Daniels Freunden in Kap. 3 erzählt wird, das hätte wohl jeder einfache Israelit auf sich anwenden können, doch tritt diese Erzählung im Zusammenhang des Ganzen zu sehr zurück, als

dass sich darauf der Hauptton legen liesse. Weiter mussten die Zeitgenossen sagen: Daniel hatte es gut, er lebte im Frieden, stand in hohen Ehren, und die Verfolgung, die ihn traf, war nur von kurzer Dauer (Kap. 2—6) und kam gegen seine ungezählten Freudentage kaum in Betracht. Auch die drei Freunde haben nur einmal einen ganz kurzen Augenblick ausgehalten, und noch dazu nicht einmal den geringsten Schaden erlitten, wir aber sitzen im Ofen äusserster Trübsal und leiden schon lange darin und wissen keine Rettung trotz Geschrei und Gebet zum lebendigen Gott: was sollen uns also jene Geschichten? Mit diesen Einwänden hätten sie auch vollkommen recht gehabt.

Noch weniger kann die Art befriedigen, in der Behrmann den Einzelgedanken des Buches Daniel gerecht zu werden sucht. In seinem Kommentar will er zeigen, dass die erste Hälfte (des Buches) die zweite hervorheben soll, in der zweiten aber die Vision Kap. 11 mit ihrer Einleitung Kap. 10 und mit ihrer und des ganzen Werkes Schluss Kap. 12, wie sie am meisten Raum einnimmt, so auch die wichtigste ist. Die Einheitlichkeit des Buches besteht darin, dass dasselbe gipfelt in der grossen Offenbarung Kap. 11 (S. XV), aber in der Auslegung ist der Beweis für diese Auffassung nicht erbracht, vor allem ist Kap. 7 nicht zu seinem Rechte gekommen, und am allerwenigsten ist die Notwendigkeit des ersten Teils (Kap. 1—6) erwiesen. Zu Kap. 2 sagt Behrmann: „Hauptzweck der Erzählung ist, die Ohnmacht menschlicher Weisheit gegenüber den Rätseln der Zukunft zu zeigen“; Nebukadrezar wird „zur Anerkennung der Weisheit, welche Gott Daniel verleiht“, veranlasst. Und zwar besteht diese Weisheit in der Deutung des Traumes von Nebukadrezar durch Daniel: „Hauptinhalt des Gesichts ist der Nieder- und Untergang der Weltmacht.“ Es scheint fast, als verriete die etwas unbestimmte Ausdrucksweise eine gewisse Unklarheit über den eigentlichen Zweck des Kapitels. Denn wenn auch der „Hauptzweck der Erzählung“ und der „Hauptinhalt des Gesichts“ sich recht wohl auseinander halten lassen, so wäre es doch gewiss befriedigender, könnte beides in eins zusammengefasst und darin der Grundgedanke des ganzen Kapitels dargestellt werden. Aber dazu macht Behrmann keinen Versuch, wiewohl es nahe

genug liegt, da zweifelsohne das Gesicht den Hauptinhalt des Kapitels bildet. Aber in welchem Verhältnis stehen denn überhaupt „Erzählung“ und „Gesicht“? Darauf erhalten wir keine Antwort. Für Kap. 3 gibt Behrmann an, dass Nebukadrezar hier zur Anerkennung der Allmacht, die Gott Daniels Genossen verleiht, geführt wird. Für Kap. 4 weist er ähnlich auf V. 34 hin, der „den Zweck der Erzählung in erwünschter Deutlichkeit angibt“. Zu Kap. 5 sagt er: „Die Erzählung ist gleichsam eine Potenzierung der vorhergehenden.“ Zu Kap. 6: Die Erzählung ist eine Parallele zu Kap. 3, „wenngleich Darius anders gezeichnet ist als Nebukadrezar“. Durchweg fehlt der Versuch, einen Zusammenhang der Kapitel untereinander aufzuweisen. Und noch viel weniger finden sich Einzelbemerkungen, welche das Verhältnis zwischen dem ersten und zweiten Teil des Buches erläuterten. Alle Stücke des Buches werden einzeln für sich genommen, und darauf allemal ein jedes der oben genannten Tendenz des Ganzen untergeordnet. Aber dass in Kap. 2—6 nicht minder als in Kap. 7—12 ein streng geordneter Gedankenfortschritt, ein organischer Zusammenhang walte, ja dass der erste und zweite Teil auf Grund dieses inneren Gedankenfortschrittes integrierende Bestandteile des Buches, zwei einander nicht nur ergänzende, sondern notwendig sich fordernde Hälften bilden, das hat auch Behrmann, und überhaupt bisher kein Exeget dargethan.[1])

Im Gegenteil, sie haben sich zum Teil den Weg zum Verständnis des Buches auf verhängnisvolle Weise verbaut. Wenn z. B. Bevan nach Reuss' Vorgang meint, das Buch sei absichtlich in Abschnitte, die voneinander (relativ) unabhängig seien, eingeteilt worden, um dadurch seine Verbreitung zu erleichtern (weil damals solche Bücher laut vorgelesen wurden, und jene Einrichtung sich dazu besser geeignet habe als zusammenhängende längere Abschnitte), so ist darin eben der Fundamentalirrtum der herrschenden Daniel-Auslegung ausgesprochen, dass es sich

[1]) Was Bevan S. VI äussert: It contain sa considerable number of passages of which the meaning is still uncertain, and some which will perhaps remain for ever unintelligible, hätte er im Rückblick auf die Geschichte der Auslegung genau genommen auch von dem Buch als Ganzem sagen können.

nämlich in diesem Buch wesentlich um einzelne voneinander unabhängige Abschnitte handle. Und die Ausleger, welche diese Auffassung in der Theorie verwerfen, folgen ihr doch in der Praxis, oder geben wenigstens der entgegengesetzten Auffassung nicht die Wirkungskraft, die sie zu beanspruchen hat.

Dagegen ist nicht zu leugnen, dass die heutzutage allzu wenig beachtete Auslegung von Keil die Einheitlichkeit des Inhalts unseres Buches am deutlichsten zum Ausdruck bringt. Er lässt nach dem Vorgang von Kliefoth Teil 1 (nach ihm Kap. 2—7) „von der Weltmacht und ihrer Entwickelung im Verhältnis zum Reiche Gottes", Teil 2 (Kap. 8—12) „von dem Reich Gottes und seiner Entwickelung im Verhältnis zur Weltmacht" handeln (Kommentar S. 11 u. ff.). Doch ist, abgesehen davon, dass diese Charakterisierung der beiden Hauptteile des Buches mehr blendend als richtig, ein wirklicher innerer Zusammenhang zwischen dem ersten und zweiten Teil noch nicht hergestellt.

Eine eigentümliche Stellung nimmt, wie so oft, auch in der vorliegenden Frage König ein, welcher urteilt (Einleitung S. 382): „Das Buch Daniel zeichne teils das Ideal, welches der Israelit gegenüber den von Heiden ausgehenden Zumutungen und Bedrückungen verwirklichen soll, und teils die Perspektive der Gottesreichsgeschichte, wie sie auf Grund der früheren Weissagungen und des Geschichtsverlaufs für die nachprophetische Zeit sich hinsichtlich der Gottesreichsgestaltung wirklich ergeben hatte und hinsichtlich des Zeittermins sich zu ergeben schien." Das teils—teils lässt eine wirkliche Einheitlichkeit in der Auffassung des Buches naturgemäss nicht aufkommen und sieht einem Kompromiss zwischen einer hergebrachten und einer selbständigen Auffassung nicht unähnlich: aber das zweite teils gibt wenigstens die Richtlinie einer dem Ganzen des Buches gerecht werdenden Auffassung an.

Nach diesem kurzen Überblick über den heutigen Stand der Frage berührt es mehr als eigentümlich, wenn man liest, wie Nöldeke schon 1868 verkündete (Die alttestamentliche Litteratur S. 217): „Mit Ausnahme einiger apologetischen Eiferer stimmen alle wissenschaftlichen Forscher seit längerer Zeit über alle wesentlichen Punkte im Buche Daniel überein . . . . Nur hin-

sichtlich einiger untergeordneter Fragen kann weitere Untersuchung hier noch neue Ergebnisse hervorbringen“ (inhaltlich dasselbe, was Behrmann genauer [1]) ausdrückt, s. oben). Natürlich kann auch der gelehrteste alttestamentliche Forscher nicht feststellen, was die Zukunft bringen werde, sintemal um Nöldeke mit Nöldeke zu schlagen, nach Porphyrius ein Mensch so wenig wie der andere der Zukunft kundig ist und sich daher irren muss, wenn er darüber redet (ibid. S. 222).

Erst der letzte, der über das Buch Daniel sich verbreitet hat, Gall, hat in seinem Buch (Die Einheitlichkeit des Buches Daniel) gelegentlich den Fehler aller bisherigen Auslegung beklagt und den Nachweis der Einheitlichkeit von diesem Gesichtspunkt aus zu bringen versucht. Er sagt S. 110: „Wir müssen zeigen, wie die Erzählungen nicht einfache Geschichten sind, die allerdings mit einer gewissen Tendenz verfasst, nur einfach neben jene Enthüllungen gesetzt sind“ (es handelt sich um das Verhältnis von Kap. 2—6 und 7–12), „um ev. eine Eintönigkeit zu vermeiden, sondern dass sich beide Teile unseres Buches notwendig bedingen und eine innere Beziehung zu einander haben. Dieses hätte man schon der engen Verflechtung beider Momente in Kap. 2 entnehmen können. Meines Wissens hat diesen Dienst aber bis jetzt noch niemand geleistet.“ Gall hat also die Aufgabe klar genug erkannt und bezeichnet, aber die von ihm dargebotene Lösung genügt nicht (s. o.). Soweit es sich um sprachliche, litterarisch-kritische, geschichtliche und mancherlei inhaltliche Momente überhaupt handelt, ist sein Nachweis von Wert, er bedarf aber einer wesentlichen Modifikation, und zwar auf Grund einer Vertiefung der Ansicht von dem Grundgedanken des Buches.

Wo liegt nun der Grund des von uns konstatierten Mangels aller bisherigen Daniel-Auslegung? Er ist klar. Fast möchten wir sagen, der Mangel musste sein. Wie mühsam hat sich doch in den letzten hundert Jahren, namentlich in den letzten Jahrzehnten, die heutzutage so gut wie allgemein anerkannte Auffassung des Buches Daniel durchkämpfen müssen! Wie sauer ist es vielen

[1]) S. L.

Theologen, nicht zum mindesten einem Delitzsch, geworden, anzuerkennen, dass es sich hier wirklich um ein Produkt der Makkabäerzeit handle. Aber die Beweise waren zu mächtig, der Text im Licht der Zeitgeschichte betrachtet und die Zeitgeschichte auf den Text angewandt, sie ergaben ein allzu deutliches Bild, welchem sich kein streng methodischer Forscher, dem die Wahrheit über alles geht, entziehen konnte. Das eingehende Studium der Zeitgeschichte, namentlich für Kap. 11 und für den zweiten Teil des Buches überhaupt, haben dem richtigen Verständnis die Wege gebahnt. Schon darin liegt beschlossen, dass die Kap. 2—6, welche von der Zeitgeschichte kaum beleuchtet zu werden brauchten, da sie (mit Ausnahme eines Teils von Kap. 2) in längst vergangene Jahrhunderte wiesen, stark vernachlässigt wurden. Auch kam der Umstand hinzu, dass man den ersten Teil des Buches um seines vermeintlich rein sagenhaften Charakters willen lange Zeit ungebührlich zurückstellte (namentlich Behrmann hat sich neuestens grosse Verdienste darum erworben, die Geschichtlichkeit der zu Grunde liegenden Überlieferung im einzelnen nachzuweisen, s. seinen Kommentar S. XVI—XIX), und sich für den zweiten Teil ungleich mehr interessierte, zumal dieser wegen der in ihm enthaltenen Visionen und ihres oft so rätselhaften Charakters den Scharfsinn der Erklärer vielmehr reizte. Es kam mancherlei zusammen, was den eigentlich biblisch-theologischen Gehalt des Buches vergessen liess. Wohl steht seit mehreren Jahrzehnten die Frage nach der *βασιλεια του θεου* in der neutestamentlichen Theologie im Vordergrund der Verhandlungen. Aber wer dabei notgedrungen auf das Buch Daniel zurückgriff, begnügte sich in der Regel mit einer Erörterung des siebenten Kapitels, liess aber Kap. 2—6 nicht zu ihrem Recht kommen. Auch wollen die Erörterungen über den Begriff *ο υιος του ανθρωπου* trotz der Menge dessen, was darüber gesagt und geschrieben worden ist, immer noch nicht zur Ruhe kommen, nicht einmal die Streitfrage ist endgültig entschieden, ob hierbei auf Dan. 7 zurückzugehen sei oder nicht. Dass gar auch an anderen Stellen im Buch Daniel (ausser Kap. 7) die Gestalt des Menschensohnes ihren Platz habe, ist zwar vor länger als einem Jahrhundert von J. D. Michaelis ausgeführt, auch von einigen

Neueren wie Öhler, Orelli und Keil aufgenommen worden. Es gilt aber für eine so abgethane Erklärung, dass die neuesten Kommentare sie nicht einmal für der Erwähnung wert halten. Und doch findet sich unter alten, längst verworfenen und für unbrauchbar erklärten Schätzen manchmal eine köstliche Perle. Kurz, es ist unumgänglich, wenn wirklich das Buch Daniel mehr noch aus sich selber als aus der Zeitgeschichte auszulegen ist (denn die Zeitgeschichte ist unfraglich nur zur Beleuchtung heranzuziehen, während der Text uns die Hauptsache sagen muss), dass zwei schon bisher oft besprochene Grundbegriffe des Buches einer erneuten Untersuchung unterzogen werden, nämlich das Königreich Gottes und der Menschensohn. Alle Verhandlungen, die über diese beiden bisher gepflogen worden sind, haben sich zu sehr an einzelne Stellen geklammert und scheinen dadurch dem Ganzen des Buches nicht gerecht geworden zu sein.

Nur von hier aus lässt sich der Grundgedanke des Buches Daniel erfassen.

Erster Hauptteil.

Die Vorbedingungen zum richtigen Verständnis des Grundgedankens.

I. Die Entstehungszeit des Buches.

Zunächst bedarf es einer Skizzierung der zeitgeschichtlichen Verhältnisse und einer Würdigung der Person des Verfassers, kurz einer Zeichnung des Hintergrundes in groben Zügen, von welchem sich der Grundgedanke des Buches in der richtigen Beleuchtung abhebt.

Seit dem grossen Wendepunkt in der Geschichte Israels, dem babylonischen Exil, hatten die Leiden des Volkes Gottes überhaupt nicht mehr aufgehört. Die Zeit, von der sie eine glänzende Wiederherstellung früherer Herrlichkeit, ja eine Vollendung ihres Heils gemäss den vorexilischen und exilischen Weissagungen erhofft hatten, war eine Zeit äusserer Trübsale und innerer Nöte geworden wie nie zuvor. Die Anfänge der Restauration nach dem Exil waren mehr als ärmlich, und Haggais Weissagung vom Zusammenströmen aller Schätze der Welt nach Jerusalem hatte sich nicht so bald erfüllt (Hag. 2, 7. 8). Unter heissen Kämpfen mit den Nachbarn, vor allem Samaritern und Ammonitern, ging die Wiederansiedlung der erst aus dem Exil zurückgekehrten Schar vor sich. Mehr als ein halbes Jahrhundert später hatten noch Esra und Nehemia den Widerstand äusserer

Feinde und innere Zwistigkeiten zu überwinden, ehe die Volksgemeinde sich auf das heilige Gesetzbuch verpflichtete. Das letzte Jahrhundert der persischen Herrschaft brachte neue Drangsale. Zwar sind wir über diese Zeit äusserst mangelhaft unterrichtet. Aber wir können soviel Rückschlüsse aus anderweitigen Nachrichten und gewissen eigentümlichen Überresten der israelitischen Litteratur ziehen, um zu wissen, dass selbst damals noch die Existenz der kleinen Religionsgemeinde bedroht war, dass sogar (höchst wahrscheinlich) der Tempel noch einmal zerstört wurde, und Alexander der Grosse in Juda wie bei anderen Völkern des persischen Reiches als Befreier begrüsst wurde. In der Folgezeit, während der Diadochenkämpfe, wurde es zunächst auch nicht besser. Zwar das dritte vorchristliche Jahrhundert unter der Herrschaft der Ptolemäer war ein verhältnismässig friedliches, aber es sah doch nach allem anderen eher aus, als dass die verheissene Zeit des Heils näher rücke. Und als gar in der zweiten Hälfte des Jahrhunderts die Kämpfe zwischen den Ptolemäern und Seleukiden tobten, hatte Palästina wieder schwer zu leiden. Dann kam nun die letzte und höchste Steigerung der seit Jahrhunderten erfahrenen Schrecken, als Antiochus IV. Epiphanes sich anschickte, das jüdische Volk mit Stumpf und Stiel auszurotten.

Dass unter diesen Umständen, nachdem mehr als vier Jahrhunderte vergangen waren, die eine beinahe zusammenhängende Kette von Nöten und Drangsalen des Volkes gebildet, die Hoffnung auf die glänzende glorreiche Zukunft nicht allezeit im Vordergrunde der Gedanken Israels stand, ist wohl begreiflich. Man zweifelte keineswegs, dass Gott seine Verheissungen erfüllen werde, aber die Hoffnung darauf war in weiten Kreisen recht matt geworden. Lieber noch als in die Zukunft sah man in die Vergangenheit zurück. Und wie man nach der Vergangenheit überhaupt Glaubens- und Lebensideale aufstellte, wie man aus der Vergangenheit die reichen Schätze der Litteratur und der frommen Vorbilder unter den Vätern sich vorhielt, so spiegelte und prüfte man auch die Hoffnung auf die Zukunft in der Vergangenheit.

Ein Punkt vor anderen kommt hier in Betracht. Die Zu-

kunftserwartung Israels, wie die Propheten sie geweckt, knüpfte an die Form einer Weltherrschaft an, welche Israel überkommen sollte. Freilich nach einer Verwirklichung der Weltherrschaft sah die ganze nachexilische Zeit nicht im geringsten aus. Im Gegenteil, Israel war je länger, je mehr von der herrschenden Weltmacht seit lange vor dem Exil gedrückt, manchmal geradezu zertreten worden (vgl. die verzweifelte Klage des Mattathias 1. Makk. 2, 10 ff.). Nachdem Nebukadrezar, der Herr der Welt, die Juden aus ihrer Heimat in die Fremde verpflanzt, war zwar die Weltherrschaft von ihm und seinem Hause, dann von seinem Volke gewichen. Der Perserkönig Cyrus war gefolgt und hatte sein grosses Reich sich unterthan gemacht, so dass er nunmehr der König der (damals in Israels Gesichtskreis liegenden) Welt genannt werden konnte. Aber weder der babylonische noch der persische Weltherrscher hatten sich angeschickt, Israel die Herrschaft abzutreten. Sondern der Makedonier (Grieche) Alexander war gefolgt und nach ihm war dann das Weltreich bald zerfallen.

Aber doch war Israel immer so weit entfernt, Herr des Weltreichs zu werden, dass es vielmehr zwischen seinen einzelnen Teilen hin- und hergezerrt, ja gelegentlich zerrieben zu werden in Gefahr stand. Also: über vier Jahrhunderte seit dem Exil vergangen, keine Aussicht auf die Vollendung des Heils, keine Spur von einer Annäherung der Zeit, in der Israel die Weltherrschaft in Besitz hätte. So stand es: wer wollte da von der Zukunft ernstlich zu hoffen wagen? Ja man hoffte noch, aber wahrhaftig, es war den Frommen schwer genug gemacht. Die lange, furchtbar lange und bittere Wartezeit zwischen dem Exil und der Makkabäerzeit war (vom Standpunkte des Verfassers des Buches Daniel aus angesehen) das schwerste Problem, das bisher des frommen Volkes Gemüt belastet und dessen Lösung schier eine Unmöglichkeit schien.

Wohl weckte gerade die Zeit der Religionsverfolgung unter Antiochus wieder die Erinnerung an die lange in den Hintergrund getretenen, gottgeschenkten Aussichten einer grossen Zukunft, wofür das Buch Daniel und andere Litteraturüberreste jener Zeit Zeugnis ablegen. Aber sie war eben darum so eigentümlich gefärbt, weil die starken Wurzeln israelitischer

Frömmigkeit damals trotz aller glühenden eschatologischen Hoffnungen in Wahrheit nicht in der Gegenwart, sondern in der Vergangenheit lagen. Man halte sich das recht vor Augen. Seit Esra ja war der Versuch gemacht worden, auf Grund der Erfahrungen der Vergangenheit, wie sie in der Erinnerung der Frommen fortlebten und in heiligen Schriften niedergelegt waren, das Leben nach dem prophetischen Ideal zu gestalten und sich dazu völlig an das Gesetz angeschlossen. Statt wie vor dem Exil zumeist auf die Zukunft zu hoffen, lebte man jetzt hauptsächlich in der Vergangenheit und von der Vergangenheit.[1]) Und dieser Zug zur Vergangenheit wurde je länger, je stärker. Viele und vielerlei Repristinationsversuche wurden gemacht. Das erste Mal, als das ganze Volk mit aller Energie in die verheissene glorreiche Zukunft schaute, war in der Makkabäerzeit, und doch bleibt das Buch Daniel dem Charakter der nachexilischen Zeit in jenem Zuge völlig treu. In diesem Buch lebt nur wieder auf, was längst geweissagt war. Die Geschichten, die vor Zeiten sich zugetragen, hält es dem Geschlecht der Gegenwart vor, um dadurch Glauben und Hoffnung zu stärken. Nichts eigentlich Neues wird daran geknüpft, sondern immer nur wiederholt, was aus dem Schatz alter Zeiten für die Gegenwart erspriesslich sein konnte. Daniel, eine Gestalt des Exils, muss nach vier Jahrhunderten wieder aufleben, um dem mühseligen und beladenen Geschlecht der Jetztzeit Trost und Stärkung zu bringen. Jeremia, ein wenig älter als er, muss durch ein einziges Wort von den siebenzig Jahren (25, 11, nicht 29, 10 ff.), das von ihm noch dazu in ganz anderem

---

[1]) Vgl. hierzu J. Robertson, the early religion of Israel, im 18. Abschn.; auch was Stade (Gesch. d. Volkes Israel II, 204) über die Zeit von Esra-Nehemia bis auf Alexander den Grossen sagt: „Das geistige Leben der Zeit spiegelt auf das Treueste die uns aus demselben erhaltene Litteratur wieder. Für dasselbe ist einmal charakteristisch, dass es sich durchweg an eine heilige Schrift anlehnt und sich somit auf älteren Gedanken aufbaut; dann, dass es die Vergangenheit wie die Gegenwart des Volkes im Licht seiner Zukunft betrachtet und von dieser die der Gegenwart hartnäckig verweigerte Erfüllung seiner Ideale erwartet.“ Sachlich ist hier dasselbe gesagt, was wir oben ausführen, nur von einer anderen Seite her gesehen (ib. 205). „Lebendig erhalten wird die messianische Hoffnung durch das Studium der prophetischen Schriften. So lehnt man sich auch hier an die Erinnerung an.“

Sinne gemeint war, der Gegenwart Gewissheit von der unmittelbaren Nähe des göttlichen Vollendungsheils geben. Was Gott durch jene Männer vor Jahrhunderten gesagt und gewirkt, das ist auch heute die Wahrheit: sich selbst aber traut das fromme Geschlecht der Makkabäerzeit im allgemeinen nicht zu, unmittelbare Offenbarung von Gott zu empfangen. Was die Zukunft an Herrlichkeit bringen sollte, das war keineswegs dem Geschlecht dieser Zeit als solchem geschenkt, sondern schon von vielen vergangenen Generationen erhofft und erwartet worden.[1])

Auf der anderen Seite werden wir uns nicht verhehlen können, dass gerade dies für die Frömmigkeit der Makkabäerzeit seinen eigentümlichen Vorzug hatte, wenn sie in die Jahrhunderte rückwärts schaute. Auf die Gegenwart gesehen, das Häuflein der Frommen war gar klein, und die Hoffnungen auf die verheissene Zukunft voll Herrlichkeit musste allerdings mit einiger Gewaltsamkeit rege gemacht werden, wenn sie auch nur bei den Gottesfürchtigen Aufnahme finden sollte. Die grossen Reiche Israel und Juda, deren Verherrlichung nach Ausscheidung der Gottlosen die Propheten vor dem Exil verkündigt hatten, selbst der „Rest“ eines Jesaja und Jeremia, waren doch in dieser Augen noch gross genug, um ein glänzendes Königreich darzustellen und die Herrschaft über die Welt zu führen. Aber dass die Handvoll frommer Juden, die in der Makkabäerzeit vorhanden waren und sich von der Masse der Griechenfreunde und רְשָׁעִים scharf schieden (vor dem Exil war diese Scheidung, obwohl vorhanden, längst nicht so scharf gewesen und konnte es auch nicht sein, da die Erkennungszeichen einer solchen damals nicht so geläufig waren), Trägerin aller grossen Verheissungen sein sollte und zur

[1]) Gemäss den im vorstehenden Absatz gegebenen Gesichtspunkten ist daher eine so allgemeine Charakteristik einzuschränken, wie sie Schürer bietet (a. a. O. II, 419): „Man darf daher sagen, dass in der späteren Zeit das religiöse Bewusstsein sich konzentriert um die Zukunftshoffnung. Die zu erwartende bessere Zukunft ist der eigentliche Zielpunkt, auf welchen alle anderen religiösen Ideen teleologisch bezogen werden. Wie das Thun der Israeliten wesentlich Gesetzesbeobachtung ist, so ist sein Glaube wesentlich Glaube an eine bessere Zukunft.“ Mindestens von der vormakkabäischen Zeit gilt das nicht, und von der nachmakkabäischen auch nicht in dem Masse, wie es hier scheint.

Herrschaft der Welt berufen war: das konnte allerdings dem an wahrhaft religiöser Kraft und Begeisterung armen Geschlecht der Gegenwart nur dann annehmbar sein, wenn alle diese grossen Erwartungen schon in der Vergangenheit mit Gottes unverbrüchlichem Siegel gezeichnet waren. Aus der Vergangenheit allein stammte der Glaube, dass Israel zum Missionar der Welt von Gott auserkoren sei: aber darauf sah der Fromme, der in den Makkabäerzeiten und -kämpfen stand, wenig. Die Drangsale der Gegenwart erforderten etwas anderes, etwas Grösseres für den Augenblick, Trost und Wiederaufrichtung der Gläubigen Israels.

Wie sehr nun der religiöse Besitz des Heilsvolkes und damit auch die Hoffnung auf die herrliche Zeit der Vollendung statt mit der Unmittelbarkeit prophetischer Begeisterung sich geltend zu machen, vielmehr auf allerlei bald schwächer, bald stärker hervortretende reflektierende Art sich stützt, ist im Buche Daniel, trotzdem bei oberflächlicher Beachtung die ganze Darstellungsweise dem zu widersprechen scheint, gleichwohl unverkennbar. Man braucht nur einmal zu vergleichen, wie frisch und unmittelbar in anderen Erzeugnissen der nachexilischen Litteratur der Glaube an das Heil der Zukunft sich ausgesprochen hatte, wie in Psalmen und Nachtrieben prophetischer Schriftstellerei (s. z. B. Ps. 29. 94—100; Jes. 24—27. 34. 35; vielleicht auch Zeph. 3 am Schluss) der König Jahwe gepriesen, und wie dort geschildert worden war, dass die Heidenwelt durch den Eindruck der Machtthaten Jahwes gewonnen wird und sich ihm gehorsam und unterthänig macht; und wie dagegen im Buche Daniel die gewundensten Reflexionen, die abenteuerlichsten Bilder, die künstlichsten Berechnungen erforderlich schienen, um dem Volk des Heils bloss von dem Königtum Gottes einen Eindruck zu geben.

Das Buch Daniel, eines der jüngsten, wenn nicht das jüngste der in den Kanon des Alten Testaments aufgenommenen Bücher, sicherlich das jüngste unter denen, die für die Auffassung des Königtums im allgemeinen und des Königtums Jahwes insbesondere in Betracht kommen, zeigt auch entsprechend innerhalb der alttestamentlichen Schriften die fortgeschrittenste Vorstellung von Gottes Königtum. Dieses erhebt sich hier allenthalben

nicht auf dem Grunde eines israelitischen Reiches, steht überhaupt nicht in direkter Beziehung zu einem solchen — denn ein solches war damals nicht vorhanden und sollte erst aus den Wirren der Zeit geboren werden, so lautete die Hoffnung der Frommen — sondern auf den Trümmern der ausserisraelitischen Weltreiche, die ihm weniger als positive, sondern mehr als negative Vorbereitung dienen. Ja man kann sagen, dass recht verstanden das Königtum des „Höchsten" in Wahrheit das Zentrum des ganzen Buches wie nicht entfernt eines anderen alttestamentlichen Buches bildet. Alles, was sonst darin steht, ist, wie ausgeführt es auch sei, Unterlage, Hintergrund, oder conditio sine qua non des ewigen Königreichs Gottes, welches unter diesem Ausdruck allemal in verhältnismässig kurzer, aber um so erhabenerer Schilderung beschrieben wird. Diese Aufnahme des Königreichs Gottes in den Mittelpunkt unserer Schrift und seine allseitige Vorbereitung durch die Ereignisse der Vergangenheit und die traurige Lage der Gegenwart lässt sich richtig verstehen nur aus dem Umstand, dass das Königreich Gottes längst ein Gegenstand des Studiums geworden ist, nicht aus der Unmittelbarkeit der prophetischen Begeisterung heraus ans Licht tritt, sondern auf dem Wege einer Jahrhunderte alten Reflexion und eifrigen Schriftforschung dem Verfasser zugekommen ist und von diesem künstlich aufgetragene Farben empfängt. Die mittelbare, reflektierte, gekünstelte Art des im Königreich Gottes hier erfassten Heilszieles für Israel und die Menschheit tritt zur Genüge schon in dem Ausdruck מלכות zu Tage, der das Buch beherrscht. Von einem מֶלֶךְ-Gotte weiss der Verfasser nur an ganz vereinzelten Stellen. Wie die Offenbarung dem Verfasser durch Engel, Träume, Gesichte vermittelt zukommt, und auch die Bezeichnung Gottes als des „Höchsten" „über alle Götter" in den hier auftretenden Zusammenhängen in erster Linie den Sinn zu haben scheint, dass damit die unendliche Entfernung Gottes von den Menschen und seine Erhabenheit über die Menschen ausgedrückt sein soll,[1]) so liegt zumal in dem Abstraktum מלכות mit Gott

[1]) Dass die Götter der Heiden in Wahrheit אֱלִילִים „Nichtse" seien, stand ja mindestens seit dem Exil den Frommen Israels fest und wenn Psalmen wie 95. 47 die Existenz der heidnischen Götter scheinbar anerkennen, so thun

verbunden deutlich dies, dass der persönliche Gott der sündigen Welt und dem bussfertigen Israel in zu weiter Entfernung gegenüberstehe, als dass man es wagte, ihn als Heilbringer in den Vordergrund zu rücken. Man begnügte sich daher, seine מלכות, nicht ihn selber als Inbegriff des höchsten Heils zu fassen.

Ohne Zweifel hat der Verfasser unseres Buches dabei unter demselben Eindruck wie die Frommen seiner Zeit gestanden, die, je mehr Leiden über das auserwählte Volk ergingen, ihren Gott um so ferner wähnten. Früher, nämlich vor dem Exil, im Exil und noch einige Zeit nach dem Exil hatte das gläubige Israel sich um so fester an seinen Gott geklammert, je ärger ihm die Welt mitspielte. Aber damals war eben auch die Hoffnung auf die neue Zeit, auf die Vollendung des Heils noch unmittelbar kräftig in seiner Mitte vorhanden. Jetzt aber, nachdem man jahrhundertelang auf jene gehofft, immer vergebens, gab man zwar darum die Hoffnung keineswegs auf. Aber unwillkürlich rückte der Ort des Ursprungs in weitere Ferne.[1]) Wäre Gott näher gewesen, so unmittelbar nahe, wie der Deuteronomist und Jeremia ihn erfuhren, so hätte ja das Heil längst kommen müssen, meinte man, da doch das Volk durch die strengste Beobachtung des Gesetzes nach seiner Überzeugung längst recht zubereitet war. Die Kehrseite dieser Anschauung war, dass die entsetzlichsten Drangsale erforderlich erschienen, um Gottes Erscheinen zu veranlassen. Endlich nun in der Makkabäerzeit schien das Mass

---

sie es unfraglich nur im Sinn einer poetischen Figur; hier wäre es zwar keine poetische, aber auch keine rhetorische, sondern dem angefügten Sinn zufolge, wenn man so sagen darf: eine theologische Figur.

[1]) Stades Darlegung in Gesch. d. Volkes Israel II, 219, wie im Anschluss an die Vorstellungen Deuterojesajas und des Priesterkodex das „Streben, Gott und Welt von einander abzurücken, Gott als überweltlich und ausserweltlich, als eine naturfreie, von der Natur völlig unabhängige und getrennte geistige Person sich vorzustellen," aufgekommen sei, wie aber „im Glauben der Gemeinde" ältere Vorstellungen vom Eingreifen Jahwes in den Weltlauf nachgewirkt hätten, aber auch in ihm, fährt Stade fort „macht sich die Scheu geltend, Gott weniger in den Weltlauf herabzuziehen, er ist auch für den Glauben der Gemeinde der Himmelsgott," wobei er auf 2 Chron. 36, 23 Esr. 1, 2. 5, 11ff., 6, 9f. 7, 12. 21. 23. Neh. 1, 4. 2, 4. 20 verweist — bedarf in der oben angezeigten Richtung der Modifikation und religiösen Motivierung.

der Leiden erfüllt, jetzt musste wirklich das Heil hereinbrechen, Gott sein ewiges Königreich in Israel aufrichten und alles, alles wohl machen. So empfanden damals viele Fromme, und sie hatten ja auch Recht, abgesehen von ihren menschlichen Erwägungen und Berechnungen über Gottes Zeit und Stunde, über die Art und das Ziel seiner Wege, die sie ihm ablauschen zu können meinten, ohne auf die Weisungen der Propheten vergangener Jahrhunderte von einer inwendigen Erneuerung des Volksganzen und der Individuen zu achten. Daran dachte damals niemand, auch der Verfasser unseres Buches legt darauf keinen Ton, wenngleich er es noch weniger in Abrede stellt. Dass eine strenge Scheidung zwischen den Frommen und Gottlosen zu erfolgen habe, bezweifelte man nicht. Aber wer nur das Gesetz beobachtete und Israels Vorzug in seinen Gedanken nicht fahren liess, in diesem Sinn sich über die Heiden erhaben und ausschliesslich sein Volk zur Herrschaft der Welt berufen wusste, der hatte der Frömmigkeit Genüge gethan. So empfand der Durchschnitts-Fromme.

Bisher hatte das Volk Israel nur gelitten, was ihm feindliche Mächte angethan, und dabei war es, wenn es auch oft genug recht schlecht gefahren war, vor dem Äussersten, vor dem Untergang bewahrt geblieben. Wie aber jetzt, wenn die Existenz des ganzen jüdischen Volkes, der Religion selber auf dem Spiele stand? War es jetzt nicht an der Zeit, das Schwert zu ergreifen? War es jetzt nicht Pflicht jedes patriotisch gesinnten Israeliten, für Gott in den Kampf zu ziehen, damit sein Volk nicht untergehe, und sein Heil Bestand habe? Soweit war Israels Religion von ihrer prophetischen Höhe herabgesunken, dass man mit Waffengewalt dem Heil Gottes zur Vollendung helfen zu müssen meinte. Das war eine traurige Frucht der nachexilischen Überspannung der Transcendenz Gottes. In der That dachten damals sehr viele also: sie organisierten den Kampf gegen Antiochus. Der makkabäische Aufstand brach los.

Aber sie waren nicht die einzigen Frommen ihrer Zeit. Andere waren, die zu den echten חסידים gehörten und sich keinen Augenblick in ihrem festen Glauben an Gottes baldiges, persönliches, nicht durch menschliche Mittel herbeizuführendes Einschreiten irre machen liessen. Sie verzichteten grundsätzlich d. i.

aus Frömmigkeit darauf, mit dem Schwert in der Hand den Freiheitskampf zu führen. Sie wollten Gottes Sache nicht machen. Von diesem Ton hallt das ganze Buch Daniel wider, das mit dem Kampf der Makkabäer durchaus nicht sympathisiert (s. Behrmann a. a. O. XXIV, XXV). Diese Frommen wollten auch ferner abwarten, was denn Gott vorhabe. Sie wollten harren und hoffen, wie ihre Väter gethan, wie die Propheten gepredigt hatten. Hatte Jesaja zum Glauben ermahnt (Jes. 7, 9; 8, 13), hatte er sein „durch Stillesein und Hoffen werdet ihr stark sein!“ (30, 15) geradezu zum Programm des Volkes Gottes in einer äussersten Krisis gemacht, nun so konnte es auch jetzt nicht unfromm sein, Gottes Stunde geduldig zu erharren und sonder Zweifel festzustehen, bis die Erlösung käme. Schlimmer war es schliesslich jetzt auch nicht als zu Sanheribs Zeiten, als alles auf dem Spiele stand, und nur durch ein Wunder die Rettung kam. Und sie kam wirklich. Analog werde es auch jetzt gehen: so vertrauten die echten Frommen ganz fest.[1])

---

[1]) Wir können also Reuss nicht folgen, der sagt (a. a. O. S. 569): „Noch ehe der Geist Israels sich ermannte, das langentwöhnte Schwert zu ziehen für die eigene Sache, griff er zum Schreibrohr, welches ja damals schon, im Fortschritt der Gesittung, sich anschickte, eine Macht zu werden. Und von der Mahnung zum Beharren in der Treue gegen den Gott der Väter und deren frommer Sitte (wovon übrigens im ganzen Buch kein Wort steht), trotz glänzender Lockung und abschreckender Pein, erhob er sich zur begeisterten Weissagung des endlichen Triumphs des Lichts und der Wahrheit und des schmählichen Untergangs gotteslästerlichen Frevels . . . . Nicht zu diesem sofort (dem heiligen Krieg), wohl aber zur geistigen Erhebung und zum Aufflammen der Hoffnung und der Siegeszuversicht gab die Losung das Buch Daniel.“ Abgesehen davon, dass alle diese Ausführungen mehr schön als richtig sind, hängt ihr Hauptfehler in der Annahme, „dass das Buch Daniel aus lose an einander gereihten einzelnen Aufsätzen erwachsen ist, welche überall demselben Zweck folgend und mit geringem Wechsel in der Anlage, in einer verhältnismässig kurzen Zeit ins Volk geworfen sein mögen, die Gemüter unter der täglichen Angst zu stärken“ (S. 574). Da aber das Buch ein wohl zusammenhängendes Ganze ist und erst nach Wiedereinweihung des Tempels entstanden sein kann (dies auch gegen König, der Kap. 1—7 „vielleicht“ im Jahre 168 oder 167 entstanden und die Kap. 8. 9. 10—12 bis 164 hinzugefügt sein lässt), so haben wir kein Nacheinander wie Reuss: erst die Losung zum Kampf in unserem Buch, dann der Kampf selber, sondern ein

Aber wie echt ihr Vertrauen war und wie tief es sich gründete, diese Frommen bildeten durchaus die Minderzahl im Volk und mussten sich im Verborgenen halten. Daher war auch ihre Litteratur notwendigerweise mehr oder weniger Geheimlitteratur, und Stellen wie 8, 26; 12, 4 in unserem Buch scheinen auf eine geheime Überlieferung hinzuweisen. Auch hat Schenkel recht, wenn er (Bibel-Lexikon III, 205) auf das eine Motiv wenigstens hinweist: „Unter fremdländischer Herrschaft war es nicht geraten, die Hoffnung auf einen jüdischen Welteroberer, der aller heidnischen Regierungsgewalt ein Ende machen würde, auszusprechen.“ Wir werden darauf noch zurückzukommen haben: die Gründe für diese Zurückhaltung liegen etwas tiefer. Genug, die Masse des Volkes hing diesen חסידים nicht an. Sie hielten Fleisch für ihren Arm, sie reflektierten über die Vergangenheit ganz anders. Sagten jene: Wir haben seit dem Exil geharrt, harren wir weiter; wir sind ja dem Ziel dadurch recht nahe gekommen, das Weltreich ist schon in sich gespalten genug, es wird sich bald auflösen, verbluten müssen, dann werden wir seine Erben — so meinten sie vielmehr: Wir haben schon viel zu lange gewartet, die Weltherrschaft fällt uns nimmermehr in den Schoss; aber jetzt ist die Gelegenheit günstig, kommt, lasst uns sie ergreifen, jetzt heisst es in den Kampf eintreten, hier hat Gott selber einen Wink gegeben, indem Antiochus dem Volk den Todesstoss zu versetzen sich anschickt, so dass nunmehr die Entscheidung fallen muss, und ein Feind nach dem anderen wird geworfen werden. Die also dachten, sahen späterhin in der Herrschaft der Makkabäerfürsten in der That den Anfang der messianischen Zeit (vgl. 1. Makk. 14, 4 ff.). Wie sehr sie sich irrten, hat die Folgezeit gelehrt. Die Kreise der חסידים, zu denen unser Verfasser gehört, hatten auch ihre guten oder eigentlich besseren Gründe für ihr Verhalten. Sie waren davon durchdrungen, dass ohne menschliches Zuthun von Gott allein die heilsreiche Zukunft herbeigeführt werde.[1])

Widereinander: auf der einen Seite der Kampf mit dem Schwert in der Hand; auf der anderen Seite das still wartende Gottvertrauen.

[1]) Sehr gut sagt hierzu Behrmann: „mit den Wolken des Himmels kommt das Gottesreich, nicht wird es durch eine Schilderhebung auf Erden erkämpft.

Es ist daher nach dem Schein geurteilt, wenn man meint, ein Mann von der Art des Verfassers unseres Buches habe Gott vorschreiben wollen, was er zu thun habe, und wie und wann er es zu thun habe, und er hätte sich für berechtigt dazu gehalten. Vielmehr meinte er mit den Erwartungen, die er in unserem Buche zum Ausdruck bringt, auf Grund seines Verständnisses der ספרים (9, 1) allerdings auf dem rechten Wege zu sein.

Wir nehmen also wahr, wie in den schweren Nöten und Zweifeln der Gegenwart die Frommen Israels verschiedene Auswege suchten: mannigfache geistige Strömungen, bewegende Ideen, religiöse Motive und Kräfte erfüllten die Zeit und die Herzen. Fassen wir zusammen, wie die Sachen standen, so geben Kuenens Worte (Histor. krit. Einleitung ins A. T. II, 482) ein treffendes Bild: „Die Hoffnung auf Israels zukünftige Erhebung war von den Frommen nach der Rückkehr aus dem Exil stets festgehalten worden trotz des Protestes der Wirklichkeit, welche auf ein unabhängiges Volkstum keinerlei Aussicht zu eröffnen schien. Wann und wie diese Hoffnung sich verwirklichen würde, blieb indessen für den Gläubigen zweifelhaft. Denn wenn auch einmal durch Unglück und Unterdrückung bei diesem oder jenem die Erwartung erweckt wurde, dass Jahwe nun bald dazwischentreten werde, um sein Volk zu retten und seine Feinde zu vernichten, so folgte alsbald bittere Enttäuschung, und der Anbruch der Heilszeit schien wieder in ferne Zukunft verschoben zu sein.

Also wird auch nirgendwo die Notwendigkeit, aus politischer Passivität sich herauszureissen, den Juden angedeutet (S. XXIV). Unser Buch wollte nicht der makkabäischen Erhebung dienen. Es stellt sich kritisch zu ihr.“ „Es betont, באפס יד (8, 25 vgl. בידין לא 2, 34) werde das Strafgericht die Verfolger zermalmen. Daher empfiehlt es nicht, für den Glauben zu kämpfen, sondern in passivem Widerstande zu verharren, ob man die Zeit der von Gott gesandten Erlösung erreichen könne (12, 12).“ „So will das Buch Daniel also nicht eine Losung für die kämpfende Partei sein“ (XXV). — Nach dem allen ist es auch unbillig zu verlangen, wie manche Ausleger thun, der Verfasser hätte ein so bedeutsames Ereignis wie die Wiederherstellung des Opferdienstes mehr hervorheben müssen, wenn er davon gewusst hätte, oder er hätte nicht bloss von einer „kleinen Hilfe“ reden dürfen, wenn er 165 oder 164 schrieb. Derartige Einwände beweisen nichts, da der Verfasser auf seinem Standpunkt von aller menschlichen Hilfe und sichtbaren Erfolgen nicht viel hält, sondern ganz und gar auf Gott schaut und Wunder erwartet.

Als aber Antiochus Epiphanes sich in die jüdischen Bürgerkriege mischte, die Vertreter der griechischen Bildung begünstigte und von diesen angefeuert, die Ausübung der jüdischen Religion verbot und den Götzendienst gewaltsam einzuführen versuchte, da kam vielen der Gedanke, dass nun endlich das Sündenmass der Heiden voll (Dan. 8, 28), und die Not so hoch gestiegen sei, dass die Erlösung nicht länger ausbleiben könne. „Einer der Frommen jener Zeit fühlte sich dann kurz nach Beginn (?) des Makkabäeraufstandes getrieben, diese Überzeugung auszusprechen und so seine Leidensgefährten zu trösten, aber zugleich die Verfolger oder wenigstens ihre jüdischen Helfershelfer ernstlich zu warnen, denn die Erlösung der treuen Jahwediener musste mit dem Gerichte über ihre Feinde zusammenfallen."

Gewiss hatte das rechte Israel die Hoffnung auf das Heil der Zukunft niemals seit dem Exil fahren lassen. Aber zurückgetreten war sie zeitweilig, und — so dürfen wir hinzufügen — aus mancherlei litterarischen Erzeugnissen der nachexilischen Zeit, aus denen sich im Hinblick auf die erwartete, aber immer noch nicht erschienene Zeit des Heils Klage, Ungeduld, ja Verzweiflung ausspricht (vgl. Psalmen; wie 44. 74), mögen wir auf die Kehrseite der Hoffnung schliessen. Allein dem Umstand, dass uns nur streng religiöse Litteratur Israels erhalten ist, dass, so wenig wir aus den Zeiten vor dem Exil Werke der Gegner unserer kanonischen Propheten besitzen, auch Stimmen des Zweifels aus nachexilischer Zeit in unseren Kanon begreiflicherweise (ausser aus dem Munde derer, die ihn bestritten) keinen Platz gefunden haben, allein diesem Umstand haben wir es zuzuschreiben, dass wir über die Stimmung anderer Kreise als der normativ Frommen so mangelhaft unterrichtet sind. Und doch wissen wir ganz genau, wie der innere Gegensatz in der nachexilischen Religionsgemeinde niemals aufhörte, wie heisse Kämpfe um das höchste und heiligste Gut der Menschheit hier ausgefochten wurden, und können, wenn wir mit einiger Vorsicht zu Werke gehen, auch noch andere Gedankengänge nachweisen, welche im Verlauf der Jahrhunderte nach dem Exil die Herzen bewegten. Und zwar haben wir jetzt, nachdem oben eine Vorbereitung zum Verständnis des Gedankeninhalts des Buches Daniel, soweit sie aus der ge-

samten Zeitlage gegeben werden kann, in allgemeinen Umrissen versucht worden ist, auf einen Punkt noch ganz besonders unser Augenmerk zu richten, der uns ins Zentrum des Verständnisses unseres Buches hineinzuführen vielleicht am meisten geeignet ist.

Wir vergegenwärtigen uns noch einmal, wie das erwartete Heil der Menschheit seit den Propheten an die Form einer Herrschaft Israels über die Heiden gebunden worden war, und wie trübe und elend die Aussichten gerade auf Verwirklichung dieser Form seit dem Exil waren und immer mehr geworden waren. Kein Wunder, wenn sich auch fromme Gemüter, die an eine buchstäbliche Erfüllung der Weissagungen nach dem Mass ihres Verständnisses glaubten, in Bezug auf den Verlauf der Weltgeschichte vom 6.—2. vorchristlichen Jahrhundert einem sehr ernsten Skeptizismus hingaben. Sie hielten sich sozusagen Idee und Wirklichkeit gegenübergestellt vor: verheissen war von Gott das vollkommene Heil für Israel und durch Israel für die ganze Welt, in Form einer Universalmonarchie mit israelitischer Spitze sollte es auftreten, aber während die Möglichkeit einer solchen immer ferner zu rücken schien, siehe, da verbreitete sich das Heil, das von den Juden kam, in der That schon lange in aller Welt. Seit dem Exil wohnten viele tausend gläubige und des Schrifttums beflissene Juden in Babylon, in grossen Scharen waren solche zur Zeit der Ptolemäer nach Ägypten gezogen, in allen Ländern der Welt wohnten Juden in grösserer oder kleinerer Zahl und bildeten durch ihre Erkenntnis des allein wahren Gottes, durch den Besitz seines Wortes und die Hoffnung auf eine von ihm verheissene, vollkommene universale Offenbarung des Heils das Salz der Welt. Wurde nicht am Ende dadurch wirklich die Weltherrschaft Israels vorbereitet? Das heisst: konnte nicht vielleicht, was bisher so hiess, die Weltherrschaft immerhin bei dem Volke bleiben, das sie gerade innehatte, bei irgend einer heidnischen Nation, und unter diesen Umständen die Zeit des vollkommenen Heils herannahen? Etwa so, dass der betreffende König der Welt von Gott geheiligt, durch Israels Predigt und Lehre bekehrt und zum Anhänger israelitischen Glaubens in seinem Reich wurde? So suchten gewisse Kreise die Ausgleichung zwischen den Gedanken des vollkommenen Heils der

Endzeit und einer Weltherrschaft in israelitischer Gestalt herbeizuführen.

Nicht als hätten wir in einer solchen Modifikation der Hoffnung Israels eine Art Vergeistlichung derselben zu finden. Im Gegenteil: es war dies eine Vorstellung, die der Weltlage und der Geschichte der nachexilischen Jahrhunderte Rechnung trug, aber in den Augen der Frommen ganz gewiss ein Zweifel an dem klaren und unmissverständlichen Versprechen Gottes, dass Israel die Herrschaft über alle Völker führen solle. Es war ja immer schon eine Abirrung vom geraden Wege des Heilsvolkes, wenn Juden den Ptolemäern schmeichelten, wenn Juden Loblieder auf auswärtige Könige sangen (denn sollte es sich auch nicht bestätigen, dass derartige Werke in unserem Psalter Platz gefunden haben; dass solche Lieder gesungen worden sind, steht ausser Zweifel), wenn Juden an heidnischen Fürstenhöfen zu Ehren kamen, wenn Juden überhaupt mit dem Ausland und ausländischen Potentaten so vertraut wurden, wie sie es vielfach in der Makkabäerzeit längst waren. Und nicht zuletzt müssen wir viel mehr, als gewöhnlich geschieht, auf den Umstand Gewicht legen, dass gerade Juden selber es waren, welche über ihr Volk die Not der makkabäischen Verfolgung herbeiführten, dass Juden gewiss in patriotischer Meinung und ohne mit Wissen und Willen ihre Religion zu verlassen, ihre Landsleute alle ins griechische Reich einführen wollten.[1])

Die hellenisch gerichteten Kreise des Judentums, ob sie im Auslande, ob sie im Inlande wohnten, mochten also darin einen Ausweg aus allen Nöten und Zweifeln der Gegenwart finden, mochten dadurch einen Kompromiss zwischen der Hoffnung Israels auf das vollkommene Heil für alle Welt und seiner Erwartung der Herrschaft über alle Völker sich zurechtlegen, dass sie auswärtige Könige, unter deren Regiment sich nach ihrer Meinung

---

[1]) Vgl. Josephus, *Ιουδ. Αρχαιολ* XII, 240 (ed. Niese), der erzählt wie Vertreter der edelsten Geschlechter *προς Αντιοχον ανεχωρησαν δηλουντες αυτω οτι βουλονται τους πατριους νομους καταλιποντες και την κατ'αυτους πολιτειαν επεσθαι τοις βασιλικοις και την Ελληνικην πολιτειαν εχειν* (vgl. auch 1. Makkab. 1, 11 ff.). ibid. 256: *ηφανιζετο ει που βιβλος ευρεθειη ιερα και νομος και παρ' οις ευρεθειη και αυτοι κακοι κακως απολλυντο* (vgl. 1. Makk. 1, 56 f.).

gut wohnen liess, als die von Gott selber dazu berufenen zukünftigen Weltherrscher ansahen und aus diesem Grunde auch das Bestreben des Antiochus Epiphanes nach Herstellung zunächst eines festgefügten einheitlichen Seleukidenreichs kräftigst unterstützten. Sie meinten also, irgend ein heidnischer König, der den Besitz der Weltherrschaft erlangen würde, sollte das von Gott verheissene Reich des Heils für alle Welt innehaben.

Nichts war ja begreiflicher als das. Denn sollte Gott mit seinen Verheissungen recht behalten, und schritt zwar die Ausbreitung des Heils in aller Welt fort, indem Juden in jedem Lande wohnten und Proselyten allenthalben, namentlich unter den Griechen gewonnen wurden; die Weltherrschaft dagegen schien anderen Völkern erreichbarer als gerade Israel, einem der kleinsten und bisher stets unterdrückten Volke; so drängte sich der Gedanke mit Naturnotwendigkeit auf: es ist beides zu vereinen, irgend ein Volk auf Erden wird die Weltherrschaft besitzen, Israel aber das Heil in aller Welt ausbreiten und durch den Segen seiner Religion, die dann dem Weltkönige zuerst und hernach allen seinen Unterthanen zugeeignet wird, nicht aber als äusserlich siegreiches Volk durch Mittel irdischer Staatsgewalt das in der That erste Volk der Welt sein. Die griechische Periode hat ja die eigentliche Skeptik auch in die Judenwelt eingeführt, in Israel heimisch gemacht. Damals ist auch der Zweifel an der Richtigkeit der Erwartung einer Weltherrschaft Israels im herkömmlichen Sinn des Wortes aufgekommen.

Diese These dürfte unserem Verständnis näher rücken, wenn wir an dieser Stelle kurz einen Blick in die Bedeutung der griechischen Zeit für die inner-jüdische Entwickelung thun. Holtzmann (in Stade, Gesch. d. V. Israel II, 274) schildert sie kurz und treffend, wie folgt: „Der grösste Erfolg der Siege Alexanders des Grossen ist ohne Zweifel der, dass Alexander den Weg bereitete, auf welchem die Religion Israels in ihrer christlichen Umgestaltung der abendländischen Kulturwelt mitgeteilt werden konnte.“ „Es war die Aufgabe des Hellenismus, d. h. der Bildung, wie sie sich in den von Alexanders Gründung herstammenden Reichen ausbreitete, orientalische und griechische Lebensanschauung, Weltkenntnis und Sitte so in eins zu ver-

schmelzen, dass der geistige Erwerb jedes einzelnen Volkes der Gesamtheit nutzbar gemacht werde. So war es durchaus in den Bestrebungen jener Zeit gegründet, dass Israel seine Religion der abendländischen Kulturwelt mitzuteilen suchte, wie es anderseits mit der griechischen Philosophie sich auseinanderzusetzen gezwungen ward. Die Möglichkeit der Übertragung der israelitischen Religion auf andere Völker war aber durch die Eigenart dieser Religion sehr erschwert. Das unbedingte Gottvertrauen der Israeliten war fest an die Vorstellung geknüpft, dass Israel in besonderem Sinne Gottes Volk sei. Eine Bekehrung zum Judentum war also ohne Eintritt in das jüdische Volkstum eigentlich gar nicht möglich. So fühlte sich freilich der Jude nicht bloss aus Frömmigkeit, sondern auch aus Patriotismus zur Bekehrung der Ausländer angetrieben, und der Bekehrungseifer liess nichts zu wünschen übrig. Aber je grösser dieser Eifer war, desto mehr fühlte er auch das Hindernis, dass den Heiden s e i n Patriotismus von der Religion Israels fernhielt. Da probierte man mancherlei: man legte auf die sittliche Art der jüdischen Religion das Hauptgewicht und rühmte die hohe religions-philosophische Erkenntnis der Einheit Gottes, liess aber den Kern der alten Religion, das Vertrauen auf Gott, aus dem Katechismus für die Heidenwelt weg; oder man erleichterte den Anschluss an das Judentum, indem man die darüber geltenden Bestimmungen teils ignorierte, teils umdeutete, teils durch die philosophischen Erklärungen wenigstens verständlicher machte. Aber der Anstoss blieb, bis“ . . . .

In dem hier beschriebenen Umgestaltungsprozess, in den auch die jüdischen Zukunftshoffnungen hineingezogen wurden, konnte auch die jüdische Hoffnung auf den demnächstigen Antritt der Weltherrschaft nicht unangetastet bleiben. Und gerade das dritte vorchristliche Jahrhundert, die Zeit friedlicher Hellenisierung des Judentums, war ein fruchtbarer Nährboden für den Gedanken, dass, wenn auch das Heil aus Israels Mitte käme, die Weltherrschaft dennoch irgend einer anderen Nation, die natürlich auch die wesentlichen Bestandteile der jüdischen Religion übernehmen musste, zu teil werden würde. Das musste ja allen weiterblickenden und im guten Sinne des Wortes kosmopolitisch

gerichteten Israeliten damaliger Zeit klar sein, dass zwar seine Religion als der beste Erwerb Israels der ganzen Welt annehmbar sein, dagegen die politische Herrschaft über die Welt nirgendwo Beifall finden werde.

Und doch: an dem Gedanken der Weltherrschaft hing für das gläubige Israel zu viel, als dass es ihn damals hätte fahren lassen können. So weit war es noch nicht, so lange der alte Bund bestand, dass man zwischen der äusseren Form und dem inneren Gehalt hätte zu unterscheiden vermocht. Für das Israel des zweiten vorchristlichen Jahrhunderts, ja noch zu viel späterer Zeit (recht verstanden für das Israel selbst noch des neunzehnten Jahrhunderts) wäre mit dem Aufgeben der Erwartung einer israelitischen Weltherrschaft oder auch nur mit dem Zweifel daran der messianischen Hoffnung das Herz ausgebrochen gewesen. Und in weiten Kreisen wirds daran gelegen haben, dass die Hoffnung auf die Zeit des vollkommenen Heils eben darum in den Hintergrund trat oder gar vergessen wurde, weil Israel alles andere mehr als Aussichten auf Erlangung der Weltherrschaft hatte. Es überwog also schon vor Beginn der Makkabäerperiode in weiten (meist hellenistisch gesinnten) Kreisen der Zweifel an der von den Propheten verheissenen glorreichen Zukunft Israels, und dieser Zweifelsucht, die den Charakter einer Epidemie anzunehmen begann, entgegenzutreten, dazu wesentlich ist das Buch Daniel geschrieben. Wenn schon früher mancher Zweifel laut geworden war, ob wohl Israel je das Weltreich erlangen werde: jetzt als es unter Antiochus' IV. wahnsinnigem Wüten die Existenz des Volkes und seiner Religion galt, jetzt verzweifelten viele und entsagten endgültig allen Hoffnungen auf die so lange und so oft verheissene glorreiche Zukunft, insbesondere auf ein israelitisches Weltreich. Diesen Zweifeln und vollends einer solchen Verzweiflung zu wehren, trat der Verfasser unseres Buches auf. Er will in seiner Weise dazu beitragen, den Glauben Israels zu erhalten und zu stärken, dass trotz alles dessen, was dagegen spricht, dennoch gerade Israel und kein anderes Volk die Weltherrschaft empfangen solle.

Denn er sah vor Augen, wie Antiochus, von der richtigen Überzeugung ausgehend, dass das Unglück des Seleukidenreiches

von Anfang an sein Mangel an Einheitlichkeit gewesen, auf einem ganz neuen Wege die Einheitlichkeit herzustellen unternahm, wie damit etwa ein neues Weltreich sich vorbereitete: denn dem reichbegabten und energischen König konnte ein scharfblickender Mann die grössten Erfolge wohl zutrauen. Er sah, wie ihm dazu Griechenfreunde unter den Juden mit dem grössten Eifer behilflich waren, ja wie recht eigentlich die mächtigste Partei der Juden seit dem bekannten Rat Jasons aus vermeintlichem Patriotismus mit dem Bestreben, ihr Vaterland auf eine höhere, der griechischen Bildung entsprechende Stufe zu heben, auftrat. Er sah: was noch nie ein heidnischer König auf eigene Faust gewagt hatte, das vollbrachte Antiochus IV. auf Anstiften eines angesehenen Juden und setzte den Hohenpriester Onias III. ab. Er sah, wie selbst die Priester in das hellenistische Wesen hineingezerrt wurden, nein vielmehr für dasselbe erglühten, wie manche von ihnen sich kaum Zeit liessen, den Opferdienst nach den Vorschriften des Gesetzes zu vollziehen, so eilig hatten sie es, die griechischen Spiele im Gymnasium, am Fuss der Burg zu Jerusalem, mitzumachen. Er sah, wie es dicht daran war, dass Juden in heidnischen Tempeln Opfer darzubringen anfingen (gleichsam als Kehrseite der Sitte, wonach die Ptolemäer im Tempel zu Jerusalem für sich hatten opfern lassen). Er sah, wie aus den hellenistischen Kreisen der Juden an Antiochus die Aufforderung erging, den Grundpfeiler des gläubigen Israels, das Gesetz der Juden, umzustossen, wie der Charakter zahlreicher Juden durch den Einfluss des Hellenismus zusehends verdorben wurde (damals recht eigentlich begann der Jude der „vaterlandslose Geldmensch“ zu werden, als der er bis auf den heutigen Tag gilt, vgl. zu dem Vorstehenden Holtzmann in Stade, Gesch. d. V. Israel II, 314 ff.). Nach dem allen schien es — menschlich geredet — sicher, dass ein neues griechisches Weltreich sich vorbereitete, und die Juden, das Volk der Wahl, in demselben aufgehen würden. Wenn dagegen die Verheissungen, den Vätern gegeben, recht hatten, dann musste sich jetzt, gerade in der entscheidenden Krisis, das israelitische Weltreich anbahnen. Und der Verfasser unseres Buches entscheidet sich für die letztere Alternative.

Er sah die Weltlage von einem anderen Gesichtspunkte an. Ihm schien alles besonders günstig zu sein, um Israels Weltherrschaft einzuführen. Damals gab es — trotz des sich vordrängenden syrischen Reiches — keine grössere einheitliche politische Macht, sondern nur zahlreiche kleinere und kleinste Reiche. Damals war es auf den Untergang Israels, auf die Vernichtung seiner Religion abgesehen. Jenes gab die Möglichkeit, dass sich seine Erwartung erfüllte. Dieses musste nach des Verfassers Überzeugung positiv und direkt Gott zum Einschreiten veranlassen. So gab er dem Ausdruck, was er den Zweifeln an der Verwirklichung einer zukünftigen Weltherrschaft Israels entgegenzusetzen hatte, was er zur Bestätigung der alten Israel gegebenen Verheissungen zu sagen wusste.

Aus diesen Voraussetzungen der Zeitgeschichte ist das Buch Daniel hervorgegangen.

II. Die Person des Verfassers.

Und welche Stellung nimmt sein Verfasser genauer zu ihnen ein?

Hier gilt, was auch von den Verfassern der späteren apokalyptischen Schriften zu sagen ist, dass ein bestimmter Kreis, aus dem er hervorgegangen ist, sich nicht namhaft machen lässt. Auch an die Essener dürfen wir eigentlich nicht denken. „Man kann nur sagen, sie (sc. die apokalyptischen Schriften) sind nicht das Produkt der Schule, sondern der freien religiösen Individualität“ (Schürer, a. a. O. II, 612). Doch mögen immerhin die Gesinnungsgenossen des Verfassers den Kern der späteren Essener gebildet haben. Dahin wird auch Behrmanns Auffassung von den Kreisen, aus denen der Verfasser hervorgegangen sei, präzisiert werden müssen. Die zur Makkabäerzeit zuerst nachweisbaren חֲסִין oder חֲסַיָּא, wie wahrscheinlich Essener zu deuten ist (Josephus erwähnt sie für die Mitte des zweiten vorchristlichen Jahrhunderts), haben ursprünglich gewiss keinen anderen Sinn als die חסידים, wie die allgemeinere Bezeichnung lautete. Es ist anzunehmen, dass sie

sich zum Unterschied von diesen durch ihre Separatbenennung als die „wahren echten Frommen“ hervorheben wollten. (Man könnte aus der neueren Kirchengeschichte den Namen „Pietisten“ als Parallele anziehen.) Das von Josephus genannte Datum würde allerdings die Vermutung nahe legen, dass diese Scheidung gerade in der Zeit der makkabäischen Kämpfe vor sich gegangen ist. Und zu der ganzen Richtung unseres Buches würde es vortrefflich stimmen, wenn sein Ursprung wirklich in den Kreisen, aus denen später die Essener hervorgegangen sind, zu suchen wäre, dass der Essenismus im wesentlichen eine „Steigerung der pharisäischen Richtung“, „ein eigentümlicher Seitentrieb des Pharisäismus“ zu heissen hätte (vgl. Schürer a. a. O. II, 484).

Wodurch hat nun unser Verfasser, von dieser Grundrichtung ausgegangen, vermocht, seinen Zeitgenossen Anleitung zur Überwindung ihrer Zweifel an der dereinstigen Verwirklichung der Weltherrschaft Israels zu geben? Wodurch hat er zunächst seine eigenen Zweifel überwunden? Denn er selber ist ebenfalls — nach gewissen Andeutungen zu schliessen, s. Kap. 12, 4. 8 — von Zweifeln nicht verschont geblieben.

Dem ganzen Charakter seiner Zeit und der Frömmigkeit seiner Zeit gemäss konnte er nur an die Vergangenheit sich halten, um aus ihr Trost und Hoffnung zu gewinnen. In welcher Weise er sie benutzte, lehrt unser ganzes Buch. Im ersten Teil desselben erzählt er Geschichte, aber nicht um der Geschichte willen, sondern um der Lehre willen. Und so fest es auf der einen Seite steht, dass der Verfasser sich an Überlieferung gehalten und keineswegs frei erfunden hat, so ist doch auf der anderen Seite ebenso unleugbar, dass die Bearbeitung der einzelnen Erzählungen und die Herausstellung ihrer Tendenz, vor allem die ausführlichen Reden, durchaus sein Werk sind. Wir brauchen uns nur zu erinnern, in welcher Weise der Chronist ein Jahrhundert vorher alte Geschichte schrieb und sie für seine Zwecke umzumodeln sich nicht scheute; wie der Verfasser des Buches Esther seinen Stoff behandelte, andere Beispiele nicht zu erwähnen, so wird uns klar, dass nicht die Geschichte, sondern des Verfassers Auffassung und Deutung der Geschichte und die auf seiner Auffassung und Deutung beruhende Darstellung:

Daniel 1—6 die Hauptsache ist.[1]) Das bedarf keines Beweises, sondern liegt für jeden auf der Hand, welcher Geschichte und

[1]) Der Standpunkt freilich ist längst nicht mehr haltbar, der früher viele, jetzt auch noch einige namhafte Vertreter findet, dass nämlich in den Erzählungen Kap. 1—6 die Zeitgeschichte sich spiegele, da z. B. Nebukadrezar als „verkleideter Antiochus" zu gelten habe. Am konsequentesten hat ihn Hitzig in seinem Kommentar durchgeführt. Graf verficht ihn in seinem Artikel „Daniel" in Schenkels Bib.-Lex., Nöldeke verteidigt ihn (z. B. alttestamentl. Litteratur S. 228. 229), ebenso Schürer (a. a. O. II, 613), Kuenen (a. a. O. II, 483 u. ö.), aber auch Cornill hält ihn in seiner neuesten Auflage noch fest (Einl. 3. Aufl. S. 216). Behrmann hat sich die Mühe genommen und in seinem Kommentar alle die Punkte sorgfältig hervorgehoben, welche diese Auffassung schlagend widerlegen. Auch Bevan gibt in seinem Sinn treffliche Bemerkungen (s. besonders S. 24: The author is contending not against Antiochus personally but against the heathenism of which Antiochus was the champion). Auch kann hierher gerechnet werden, wenngleich es im Dienst einer anderen Beweisführung steht, was Meinhold (Beiträge S. 53—69) geltend macht, dass z. B. zur Makkabäerzeit Absonderung von den Heiden die Parole war, wie dem aber völlig widerspreche, dass hier die Juden am Leben der Heiden teilnehmen und die höchsten Ehrenämter im heidnischen Staat bekleiden. Keil (a. a. O. S. 40—42) weist treffend nach, wie wenig eine Ähnlichkeit zwischen den Königen unseres Buches und Antiochus Epiphanes bestehe, und zugleich, wie eine Berührung zwischen Kap. 2 und Gen. 42 nichts zu sagen habe. Auch letzteres hat man nämlich geltend gemacht, um den Erzählungen des Buches Daniel den Charakter einer Überlieferung abzustreifen: Kap. 2 sei eine Nachbildung einer Partie der Josephsgeschichte (so noch neustens in ZATW, Jahrg. 95/96 passim). Ein Körnlein Wahrheit werden wir freilich für beide Theorien zugeben müssen, es ist aber nur ein sehr kleines, nämlich dass unser Verfasser wohl unwillkürlich diesen oder jenen einzelnen Zug aus seiner Zeit übernommen haben kann, auch von Antiochus möglicherweise etwas entlehnt und ebenso sich in gewisser Weise sich an die Josephgeschichte angeschlossen hat. Das alles musste ihm ja nahe genug liegen. Nur bestreiten wir entschieden, dass das seine Absicht gewesen sei, eben weil die Tendenz seiner Erzählung ganz anders wohin geht. Der Verfasser, welcher mit beiden Füssen in seiner Zeit stand, und wie vielleicht kaum ein anderer in ihr und mit ihr lebte, der in den heiligen Schriften seines Volkes Bescheid wusste (s. S. 33 ff.), konnte es gar nicht vermeiden, Reminiszenzen an die Gegenwart zu geben sowie Form und Ausdruck nach älteren Erzählungen ähnlichen Inhalts zu gestalten. Aber zum Nachahmer ist er dadurch nicht im geringsten geworden. Darum darf man auch keinesfalls mit Bevan (S. 25) als Quellen für das Buch Daniel in gleicher Linie das Buch des Propheten Ezechiel (für den Namen Daniel), die Josephgeschichte (für einige Einzelheiten) und (für den Erzählungsstoff) jüdische und babylonische Überlieferungen nennen. Immerhin hat die ganze hier zurück-

Bearbeitung der Geschichte im Sinne einer Tendenz zu unterscheiden das Organ besitzt. Um so stärker aber ist daneben zu betonen, und diese Anschauung hat sich in neuester Zeit mehr und mehr Bahn gebrochen, dass der Inhalt des Buches durchweg auf Tradition zurückgeht, was nicht bloss mit einer gründlichen Untersuchung der geschichtlichen Ungenauigkeiten sich verträgt, sondern auch „dem gesamten Charakter der Schriftstellerei der hier in Frage kommenden Zeiten, welche weder ihre Themata noch ihre Personen, an welche sie die Behandlung dieser Themata anschliesst, gerne aus der Luft greift, entspricht“ (s. Behrmann a. a. O. S. IL.).[1])

Auf der anderen Seite aber hatte der Verfasser einen für ihn vollkommen durchschlagenden Grund, der ihn zu seiner Bearbeitung der Geschichte berechtigte. Davon war er überzeugt um seiner hermeneutischen Methode willen. Uns mag es heute oft so vorkommen, als hätte er seine Ansichten und Erwartungen vorher festgestellt, und dann sich nachträglich aus den heiligen Schriften bestätigen lassen. Dem ist gewiss nicht so: für den Verfasser war es gerade umgekehrt. Die damals allgemein übliche Art der Schriftbehandlung und Schriftauslegung hatte mit Ezechiel ihre ersten nachweisbaren Anfänge genommen und war seitdem auf immer seltsamere Abwege geraten, von denen wir historisch-kritisch geschulten Jünger des neunzehnten Jahrhunderts uns kaum eine Vorstellung machen können, zumal unsere

gewiesene Theorie für die Auffassung des dem Buche zu Grunde liegenden Hauptgedankens, der bisher allgemein dafür galt, geringe oder gar keine Bedeutung gehabt.

[1]) Vgl. hierzu auch die sehr lehrreichen, wenn auch längst nicht überall stichhaltigen Ausführungen Gunkels in „Schöpfung und Chaos“, besonders S. 187 ff., 202 ff., 323 ff., deren Hauptwert für die obschwebende Frage darin besteht, dass hier grundsätzlich und methodisch nachgewiesen wird, wie in den Apokalypsen durchweg älterer Stoff, der überliefert war, bearbeitet ist, selbst in Kap. 7, soweit die dort gebrauchten Bilder in Frage kommen. Aber leider hat sich Gunkel von seinem Scharfsinn sehr oft zu weit führen lassen. — Während Gunkel auf babylonische Vorstellungen zurückgeht, will Cheyne (The book of Psalmo etc. in Semitic Studies in memory of G. Kohut, bes. S. 118 und Anm. auf derselben Seite) die Einflüsse des Zoroastrianismus hier wie für die ganze nachexilische Zeit mehr anerkannt sehen. Doch scheint, nach dem vorgelegten Material zu urteilen, die Frage noch nicht spruchreif.

Quellen uns hierüber nur spärliche Andeutungen geben, wir eigentlich zuverlässige Nachrichten gar nicht besitzen und fast ausnahmslos auf Rückschlüsse angewiesen sind. Aber an einigen frappanten Beispielen können wir feststellen, wie ungefähr hier verfahren wurde.[1])

Kap. 9, 1 ff. beruft sich nämlich unser Verfasser ausdrücklich auf sein Schriftstudium als Ausgangspunkt der im nachfolgenden ihm geschenkten Erkenntnis. Er erinnert sich, dass beim Propheten Jeremia irgendwo zu lesen sei, wie das Land Israel 70 Jahre wüste sein solle. Ob hier ספרים wie im Nachbiblischen die heiligen Schriften mit Ausschluss der Thora bedeutet, was Behrmann vermutet (S. X), wird sich nicht ausmachen lassen. Jedenfalls aber ist Bevan im Unrecht, wenn er unter Hinweis auf V. 11. 13 den Ausdruck geradezu vom Pentateuch verstehen will (S. 146). Unser Verfasser kann nur an Jer. 25, 11 gedacht haben, denn ausser dieser Stelle kommen die 70 Jahre nur 29, 10 vor: an letzterer Stelle aber handelt es sich um eine Heilsweissagung, und ist jedenfalls von Verwüstung keine Rede. Aber auch dann muss der Verfasser aus dem Gedächtnis citiert haben, indem 25, 11 nur von dem ganzen Lande gesagt wird, Jerusalem aber gar nicht erwähnt ist, ja sogar die Zahl von 70 Jahren auf die Dienstbarkeit aller Völker unter den König von Babel bezogen wird. Doch finden sich andere Stellen bei Jer. wie 9, 10; 26, 18 (letztere aus Micha 3, 12 übernommen), die von Jerusalems völliger Verwüstung sprechen. Sie mögen dem Verfasser im Sinne geschwebt haben, während er die 70 Jahre und den Ausdruck „Wüstenei“ (חָרְבוֹת vgl. לְחָרְבָּה 25, 11) aus Jer. 25, 11 entnahm. Die beste und kürzeste Erläuterung der Auffassung des Verfassers gibt übrigens Bevan (a. a. O. S. 145) besonders durch seine Bemerkung: All commentators are agreed that Lev. 26, 14 ff.

---

[1]) Vgl. auch meinen Aufsatz „Wer ist Gog von Magog?“ in Hilgenfelds Zeitschr. f. wiss. Theol. 1897 S. 321—355. In Kap. 9 haben wir ein solches Beispiel. Wenn auch unser Verfasser sich nicht überall so offen darüber auslässt —, nur lag der Fall hier so einfach, dass jeder schlichte Leser folgen konnte, während zum Verständnis anderer Auslegungen allerlei Vorkenntnisse und Bekanntschaft mit den Schulregeln gehörte — so hat er doch wohl noch an manchen anderen Stellen seiner Schrift dieselbe hermeneutische Methode befolgt.

is at least one of the passages which the author had in mind. But no one so far as I am aware, has noticed that the special allusion is to Lev. 26, 18. 21. 24. 28 where it is emphatically declared that the Israelites are to be punished seven times for their sins. Danach hätte der Verfasser eine ganze Reihe von Stellen kombiniert, um zu seinem Ergebnis zu gelangen. Es ist sehr lehrreich, das im einzelnen an unserem Beispiel verfolgen zu können.

Beachten wir nun diese Methode und hegen wir nicht ohne Grund die Vermutung, dass sie auch an anderen Stellen, die der Auslegung unüberwindliche Schwierigkeiten entgegenzusetzen scheinen, zur Anwendung gekommen ist, dann werden manche Schwierigkeiten zu heben sein. Es wäre wohl der Mühe wert, einmal für das ganze Buch Daniel in extenso den Nachweis zu versuchen, auf welche Stellen des Alten Testaments der Verfasser seine Darlegungen gründet. Das wird nicht überall möglich sein, teils weil uns vielleicht nicht alle Schriften erhalten geblieben sind, die ihm vorlagen, teils weil die uns erhaltenen Schriften in mangelhafterem Zustand auf uns gekommen sind, als er sie vor sich hatte, teils weil wir die exegetische und hermeneutische Methode des Verfassers doch nicht so genau kennen, wie es für diesen Zweck notwendig ist. Dass er aber auf heilige Überlieferung und besonders auf die heiligen Schriften zurückging in allem, was er erzählt und weissagt, das darf uns nach den vorgefundenen Daten überhaupt völlig feststehen.

Das ist also wohl zu beachten: sowohl in der Methode, nach der der Verfasser in der Deutung der Geschichte und in der Auslegung der Schrift verfuhr, war er auch mit Bezug auf Einzelheiten von seiner Zeit abhängig. Auf der einen Seite waren die damals vorhandenen geschichtlichen Kenntnisse gering: mancherlei Unebenheiten und Unrichtigkeiten und Irrtümer kommen weniger auf die Rechnung des Verfassers als auf die seiner Zeit. Namentlich war es mit der Chronologie damals schwach bestellt. Da erst seit 312 die seleukidische Ära bestand, so rechnete man für die vorhergehende Zeit nach allgemeinen Anhaltspunkten, nach den Generationen der Hohenpriester, nach den (nicht einmal genau bekannten) Regierungszeiten persischer Könige oder wonach

sonst. Und wo Unsicherheit in betreff der Datierung herrschte, musste die heilige Schrift bezw. das damalige Schriftverständnis zu Hilfe kommen. D. h. es mussten der Jahre so viele sein, als aus anderen, nicht aus der Sache, sondern aus der Schrift herzuleitenden Gründen notwendig war. Aber auch für andere Dinge waren unserem Verfasser die heiligen Schriften massgebende Urkunde. Die fundamentale Bedeutung Nebukadrezars, die dieser König in unserem Buche hat, ist aus dem entnommen, was der Prophet Jeremia von ihm als עבד יהוה verkündet (vgl. S. 67 f.), die Zahl der persischen Könige ist den heiligen Schriften entnommen (11, 2). Erst wo diese versagen, greift unser Verfasser zu profanen Quellen (so Kap. 5, 11). Anwendung der Geschichte und der heiligen Schrift, und zwar der Geschichte, die der heiligen Schrift entnommen war und der heiligen Schrift, nach welcher die Geschichte sich richten musste: auf diesem Boden stand der Verfasser, nur auf ihm konnte er seinen Zeitgenossen gegenübertreten, wenn anders er verstanden sein wollte.

Übrigens ist sein Schriftstudium niemals an den Buchstaben gebunden gewesen. Dieser Punkt, oben nur kurz gestreift, verdient noch genauere Erwägung. Der Verfasser behandelt die Schrift völlig frei und selbständig, ganz so wie es für seine Zwecke in Betracht kam. Da es ihm 9, 1 ff. nur auf die 70 Jahre ankam, so mussten alle anderen Momente nach diesem sich richten. Hieraus verstehen wir es auch einigermassen, dass er an keiner anderen Stelle sich ausdrücklich auf die Schrift beruft. Einzig hier, wo seine Berechnung so merkwürdig genau stimmte, dass er aus 70 Jahren 70 Jahrsiebende herausrechnen konnte, gab er namentlich den Propheten Jeremia als seinen Gewährsmann an.

So stand der Verfasser der Bücher Daniel mitten in seiner Zeit und dachte und arbeitete ganz mit den Mitteln seiner Zeit. Gleichwohl aber ragt er über seine Zeitgenossen in mancher Hinsicht hoch hinaus und hatte ein wirkliches Recht, sich zum Lehrer seines Volkes aufzuwerfen. Er war sich nämlich völlig bewusst, Träger und Überbringer wirklicher Gottesoffenbarung zu sein, die ihm zwar durch Vermittelung des Schriftstudiums zu teil geworden war. Die Gespräche, die er mit den Engeln führt (7, 16. 19; 12, 8), sind doch nicht rein schriftstellerische Ein-

kleidung (gegen Kuenen a. a. O. II, 436 u. a.), sondern eben dadurch, dass sie zum Teil beantwortet werden, zum Teil nicht, als wirklich geführt vorgestellt. Diese Annahme liegt auch im Hinblick auf den Charakter des Verfassers, zu dessen Besprechung wir bald kommen werden, am nächsten. Und wenn uns ferner Kap. 9, wie wir sahen, beweist, dass er keineswegs sklavisch vom Buchstaben abhängig ist, sondern nach dem Gedächtnis citiert, bezw. recht frei mit dem Text umgeht, so war er überzeugt, dazu eben auf Grund des auch ihm gegebenen Geistes Gottes berechtigt zu sein. Denn wer Visionen hat, bezw. Visionen eines Mannes aus der Vorzeit erzählt, wer über göttliche, himmlische und Heilsdinge überhaupt redet, urteilt, verkündigt, kann das alles nur vermöge der ihm von Gott verliehenen Weisheit und Gabe. Darauf zielt auch die Erzählung in Kap. 1 (vgl. bes. V. 17), dass von Gott Daniel (d. i. dem Verfasser) מדע והשכל בכל־ספר וחכמה verliehen sei. Mag auch unter ספר hier jede Art von Schrifttum dem Zusammenhang gemäss zu verstehen sein, so ist doch gewiss in erster Linie das heilige Schrifttum Israels darin gemeint, zum mindesten mit eingeschlossen. Und wie der Verfasser selber aus der Schrift Offenbarungs-Weisheit schöpft, so leitet er eben dazu seine Zeitgenossen an; denn 12, 4 heisst es וישטטו וגו, auch das Buch Daniel also soll durchforscht werden und zur Mehrung der (Gottes-)Erkenntnis beitragen. Damit stellt der Verfasser sein Buch durchaus auf gleiche Linie mit den älteren heiligen Schriften. So gewiss ist er für sich des demselben eigentümlichen Offenbarungscharakters.

Und diese Gewissheit war nicht eine bloss subjektive, sondern sie hatte ihr objektives göttliches Recht. Niemand wird daraus, dass die glänzende, vom Verfasser erhoffte Zukunft nicht alsbald in die Wirklichkeit trat, auf die Unechtheit seines göttlichen Offenbarungsbewusstseins schliessen dürfen: das würde mehr oder weniger, wenn man's so versteht wie hier, auf alle alt- und sogar neutestamentliche Propheten zutreffen. Aber schon das allein sollte bei der Entscheidung dieser Frage ernstlich zu denken geben, dass der Verfasser den Tod des Antiochus unmittelbar bevorstehen sah und es auch wirklich also kam, dass noch innerhalb eines Jahres Antiochus in weiter Ferne sehr

plötzlich und in sehr auffälliger Weise sein Leben verlor.[1]) Und wie König einmal das wunderbare Eintreffen der Maleachi-Weissagung vom Kommen des Elia in Johannes dem Täufer erfüllt, mit Recht als einen starken Beweis für die Übernatürlichkeit echter Weissagungen geltend macht, so möchte ich den zur Rede stehenden Umstand besonders betont haben, um daraus eine wirkliche Inspiration unseres Verfassers, vermöge deren ihm in der That aus einem transcendenten Hintergrund der sichtbaren Welt Erkenntnisse zuflossen, welche gewöhnliche Sterbliche, auch Fromme, nicht hatten, zu folgern.[2])

Daher legt er auch ohne Bedenken seine Weissagungen einem Manne, der vor 400 Jahren gelebt hatte, in den Mund: war er doch überzeugt, mit dem, was er schrieb, nur Gottes Sinn und Ratschluss zu treffen. So finden wir neben jenem Bewusstsein

---

[1]) Zwar bemerkt Kuenen (a. a. O. II, 440) zu 8, 25: „Indessen (soll wohl heissen dem entsprechend) ist er (Antiochus) an einer Krankheit gestorben, welche aber keineswegs den Charakter eines Gottesgerichts trug und auf jeden Fall in der Lage der Juden und der syrischen Monarchie keine Veränderung hervorrief.“ Allein von den Juden wurde der Tod des Antiochus gerade zu jener Zeit als ein Gottesgericht angesehen, und sie hatten wohl recht damit. Ferner folgten auf ihn viele Thronstreitigkeiten, die niemandem mehr gelegen kamen als den Juden: sonst hätten die Makkabäer schwerlich so grosse Erfolge gehabt — also doch der Veränderungen genug. Übrigens sagt Kuenen an einer anderen Stelle II, 486: „Wenn sein (des Antiochus) Tod auch keineswegs den Charakter eines Gottesgerichts trug, so sah das Volk doch ganz deutlich den Finger Gottes“ und verweist auf 1. Makk. 6, 1—6 und 2. Makk. 9, 1. 13—16.

[2]) Wo Graf einmal auf jenes merkwürdige Zusammentreffen zu reden kommt, weiss er davon nichts mehr zu sagen, als dass gerade auch dieser Umstand „nicht wenig zum Ansehen desselben (des Buches) beitragen mochte“ (Bibl.-Lex. v. Schenkel I, 574). — Das wohlbegründete Bewusstsein des Verfassers, im Besitz einer realen Offenbarung zu sein, verkennt auch Schürer, wenn er sagt (a. a. O. II, 609. 610): „Man darf die Vorliebe für diese Form (der Pseudepigraphie) als einen Beweis für den Epigonen-Charakter der Zeit betrachten“ u. s. w. — Noch schärfer spricht sich Reuss aus (a. a. O. S. 580): „Die Prophezeiungen begehen das Unrecht . . . . sich über die Zukunft in allen Dingen zu täuschen,“ was doch eben gar nicht der Fall ist. Als Ergänzung dazu nehme man, was derselbe auf der vorhergehenden Seite (579) sagt: „Nicht einen kalten Rhetor haben wir hier vor uns, sondern einen gläubigen Enthusiasten, dem das, was er in Aussicht stellt, unmittelbar gewiss ist.“

der Ferne Gottes, das unser Verfasser mit seinem Zeitalter teilte, merkwürdig verbunden ein Bewusstsein von der unmittelbaren Nähe Gottes bei seinen Auserwählten, das als demjenigen, in dem der Prophet vergangener Jahrhunderte gestanden, ebenbürtig gelten muss. Immerhin war es nicht so unmittelbar wie bei diesen, sondern mannigfach reflektiert und daher ohne die nachhaltige Kraft wie bei jenen. Aus diesem Grunde konnte es auch so leicht mit jener Empfindung von der unendlichen Entfernung Gottes, die dem Zeitalter eigentümlich war, sich verbinden, bezw. in diese umschlagen.

Und eben diese innere Zwiespaltigkeit hat es den Auslegern oft so schwer erscheinen lassen, die Wirklichkeit der Gottesoffenbarung in unserem Buch anzuerkennen. Ausser den in der Anm. genannten Äusserungen von Graf und Reuss erinnern wir an Kuenen, der ausführt (II, 484): „Das eigenartige Kennzeichen der Propheten ist der Enthusiasmus, das Bewusstsein unmittelbarer Gemeinschaft mit Jahwe, der ihn gesandt hat. Aber davon zeigt das Buch Daniel keine Spur (?). Der Einkleidung ist grosse, fast könnte man sagen kleinliche, Sorgfalt gewidmet. Es ist ein Produkt des Nachdenkens, des Studiums, der Berechnung.“ Aber das alles schliesst doch die Realität der Offenbarung nicht aus, sondern bedingt nur eine andere Form ihrer Darstellung. Und „Enthusiasmus“ ist doch ein nur zu wenig treffender Ausdruck für das der prophetischen Offenbarung Wesentliche. In das andere Extrem verfällt Keil, der mit gleichwohl grösserem Rechte sagt (S. 39. 40): „Ziehen wir den religiösen Geist unseres Buches in Betracht, so legen die Echtheitsbestreiter keine besondere Gabe der *διακρισις πνευματων* an den Tag, wenn sie das Buch Daniel auf gleiche Linie mit den sibyllinischen Orakeln, dem 4. Buch Esra, dem Buch Henoch, der ascensio Iesaiae und anderen pseudepigraphischen Produkten der Apokryphen-Litteratur stellen“ (S. 45). „Wer so wenig geistlich geübte Sinne hat, dass er diesen Unterschied (zwischen der Weissagung im Buch Daniel und der sibyllinischen Apokalyptik) nicht einzusehen vermag, von dem lässt sich auch nicht erwarten“ . . . . Im Prinzip hat Keil hier entschieden recht, sofern er darauf hinaus will, dass dem Buche Daniel der Wert einer Offenbarungsurkunde mehr beizumessen

ist als seiner Zeit gemeiniglich geschah und noch geschieht. Anderseits erkennt doch auch die Radikalkritik durchweg an, dass das Buch Daniel nicht bloss das älteste, sondern auch das edelste Erzeugnis der Apokalyptik ist, und ist weit entfernt, es mit den späteren Erzeugnissen dieser auf die gleiche Linie zu stellen.

Sehr schön sagt dagegen König (Einl. S. 392): „Aus den Verkündigungen der Propheten entnahm er (der Verfasser), dass das vollendete Gottesreich vom Himmel aus gegründet werden werde . . . . Dieser aus den Grundelementen des prophetischen Zeugnisses ausgeführte Aufbau ist denn auch am Tage der wirklichen Vollendung des alttestamentlichen Gottesreichs als „Gold oder Silber oder Edelstein“ anerkannt worden. (1. Kor. 4, 12f.). Indem aber der Verfasser . . . auch den Termin der Gottesreichsvollendung erkennen zu können meinte, hat er eine Frage zu lösen gestrebt, die Propheten (1. Petr. 1, 11) und Aposteln (Act. 1, 7) nicht beantwortet worden ist, und deren von ihm vorgetragene Lösung am Herrentage als verbrennlicher Aufbau (1. Kor. 4, 12f.) durch die Thatsachen erwiesen worden ist.“

Noch etwas anderes kommt hinzu, was den wahren Wert des Buches Daniel in den Augen vieler geringer hat erscheinen lassen als er ist. Das hängt mit der Persönlichkeit des Verfassers und dem Charakter seiner Frömmigkeit zusammen. Wir sprachen schon (s. S. 20) von seinem Motto: „stille sein und warten“, das auf die Kreise der späteren Essäer weist. Aber die Persönlichkeit, die im Buch Daniel vor uns tritt, zeigt uns mehr, zeigt uns einen aufrichtig demütigen und darum äusserst vorsichtigen und zurückhaltenden Mann, zurückhaltend in allem, wo er aus Eigenem geben soll. Gehen wir das ganze Buch, Kapitel für Kapitel, sorgfältig durch, so kann uns auffallen, wie wenig, im Grunde genommen, der Verfasser von der Zukunft zu sagen weiss. Der äusseren Form nach ist ja viel Weissagung vorhanden, sehen wir aber von der schriftstellerischen Einkleidung ab und achten darauf, was wirkliche Weissagung ist, so bleibt nur sehr wenig übrig. Es sind folgende Stellen: 2, 44; 7, 11—14. 18. 22. 26. 27; 8, 25 Schluss; 9, 27 Schluss; 11, 40—12, 3. 11. 12.

Ganz besonders auffällig tritt das in den Schlusskapiteln hervor! Wie eingehend die Schilderung im 11. Kap. sein mag:

da, wo ihr weissagender Charakter nicht mehr blosse Hülle, sondern Selbstzweck ist, vom 40. V. ab wird sie sehr dürftig, und wo es gar um die positive Vorausgestaltung der Zukunft sich handelt (12, 1—3), wie einfach und geringfügig wird sie! So ist es aber im ganzen Buch! Was in die Vergangenheit fällt, was religiöser Besitz der Gegenwart ist, das weiss der Verfasser sehr genau und lässt sich darüber eingehend aus. Die Zukunft ist allenthalben nur in kurzen Strichen gezeichnet. Wenn wir zum Beispiel das Königreich Gottes in der Zukunft nach dem Buch Daniel uns vorstellig machen wollen, wenn wir den Menschensohn in der Zukunft gerne in Aktion sähen, so ist dazu die exegetische Ausbeute wenig genügend; mit einigen Andeutungen werden wir abgefunden. Die Juden der Makkabäerzeit werden vielfach recht enttäuscht gewesen sein, als sie das Buch lasen. Eine farbenprächtige Schilderung des Heils der Zukunft, das der Not der Gegenwart in allem gerade entgegengesetzt sein sollte, fanden sie nicht. Vom erwarteten ewigen Königreich Gottes israelitischer Gestalt ist so wenig gesagt. Seine besondere Art, seine Segnungen und Früchte werden recht kurz abgethan. Es wird analog den bisherigen Königreichen vorgestellt, nur dass Israel ausschliesslich die Obmacht hat und von fremden Herrschern nicht mehr unterdrückt wird und dann um seiner Religion willen nicht mehr zu leiden braucht. Das ist eigentlich alles. Alle anderen Fragen, etwa wie die Heiden sich dazu verhalten werden, ob sie sich gutwillig bekehren oder mit Waffengewalt unterwerfen werden, wie die völlige Weltrevolution sich im einzelnen vollzieht, wird nicht einmal angedeutet. Hier ist überall viel auch in dem zu finden, was unser Verfasser n i c h t sagt.

Was an dieser Eigentümlichkeit des Buches Daniel liegt, wird sogleich klar, wenn wir auf einige seiner Nachfolger verweisen, auf die ältesten Sibyllinen, die ältesten Stücke des Buches Henoch. Gegen alle diese und erst recht gegen spätere Pseudepigraphen gehalten, zeichnet sich unser Buch durch eine besondere Keuschheit und Nüchternheit aus, die aber keineswegs auf Mangel an Phantasie beim Verfasser oder Dürftigkeit im Stil zurückgeführt werden kann: wider beides zeugt das ganze Buch. Sondern der Verfasser war ein aufrichtig frommer Mann,

der in aller Demut sich bescheiden wollte, auf Grund der heiligen Schriften die endliche Erfüllung der dem Volk Gottes längst gegebenen Verheissungen als unmittelbar bevorstehend anzukündigen, aber das Wie und die Einzelheiten vollkommen Gott dem Herrn überliess. Er schrieb Gott nichts vor und vermied auch von ferne den Schein, als wolle er ihm Vorschriften machen. Und diese Keuschheit und Zurückhaltung ist auch keineswegs als natürliche Gabe des Verfassers beschrieben. Und dass es nicht angeht, sie schlechthin durch den Hinweis auf seine Zugehörigkeit zu den Essäern aus deren besonderer Art zu erklären, haben wir schon oben gesehen (s. S. 30 f.). Vielmehr hat unser Verfasser sie nach dem Schlusskapitel in einer bitteren Lektion lernen müssen. Nachdem Daniel wiederholt von der bevorstehenden wunderbaren Beendigung der Religionsverfolgung in Israel gehört, namentlich Andeutungen über die darauf folgende herrliche Zeit empfangen hat (12, 1—3), konnte er sich das Ziel aller dieser Begebenheiten so wenig wie die Engel erklären. Und als die Engel in heiliger Teilnahme gefragt, w a n n diese Zeit kommen und sich alles erfüllen werde, meint er auch selber zu einer Frage berechtigt zu sein, da die bisher gegebenen Antworten ihm zu allgemein schienen, auch wegen ihres geheimnisvollen Inhalts, zu dem noch nie dagewesene Dinge gehörten, unverständlich vorkommen (5—7). Daher erbittet er V. 8 Erklärung im einzelnen. Hier bricht sein natürlicher Mensch durch. Er hegt den sehr begreiflichen Wunsch zu wissen מה אחרית אלה, worauf das Verkündigte auch im einzelnen hinziele. Aber kurz und bündig wird er abgewiesen (לך דניאל V. 9), und ihm lediglich nochmals wiederholt, was er schon so oft gehört (10—12). Erst wenn er auferstehen, wenn er das alles selbst erleben werde, solle er die rechte vollkommene Erkenntnis empfangen (13, vgl. dazu das יבינו V. 10, das hiernach eine Färbung von „erleben“ hat).

In der Hauptsache schien unserem Verfasser vor Anbruch der neuen Zeit des vollkommenen Heils das notwendig zu sein, dass Antiochus, der Peiniger Israels, sterbe und das ganze Volk Israel auferstehe. Auf Grund seines Bibelstudiums mag er beides aus Schriftstellen erläutern zu können gemeint haben (vielleicht aus Ez. 37; Jes. 24?). Ähnlich mag sich ihm dass Antiochus zwischen

dem Mittelmeer und dem Berg Zion umkommen müsse (11, 45), daraus ergeben haben, dass jener diesen Weg von Ägypten nach seinem Heimatland kommen musste und inmitten desselben der Ort seiner grössten Schandthaten lag. Auf dem heiligen Berg selber konnte er, der Gottloseste der Gottlosen, unmöglich sterben, nicht einmal in seiner nächsten Nähe, überhaupt nicht auf dem Boden des heiligen Landes; daher vermied der Verfasser eine genauere Bezeichnung.

Ebenso vorsichtig und sparsam ist die Zeit der Bedrängnis 12, 1a beschrieben: nicht bloss ist sie sehr kurz, sondern fast noch mehr fällt auf, dass von Israels Bethätigung in derselben kein Wort gesagt wird. Sollte nach früheren prophetischen Weissagungen Israel selber das Gericht an den Heiden vollziehen, so wollte doch unser Verfasser dem Feuer der makkabäischen Kämpfe auf keine Weise neue Nahrung zuführen. Ihm kam alles auf das Einschreiten Gottes und der himmlischen Mächte im letzten Entscheidungskampf an. Nach ihm fällt im Himmel die Entscheidung: droben geschieht die Vorbereitung und Herbeiführung, entsprechend dem Umstand, dass der Herrscher im ewigen Königreich Gottes in den Wolken des Himmels kommt. (7, 13f.). Und was im Himmel vorgeht, davon weiss unser Verfasser beinahe nichts, sagt darüber nicht mehr als was ihm seiner Auffassung gemäss die heilige Schrift nahe legt.

Endlich wird auch die zukünftige Herrlichkeit der Frommen Israels in keiner Weise ausgemalt, sondern im Sinne von 12, 3 nur „unbeschreiblich schön" genannt: das ist alles. Noch weniger geht der Verfasser auf eine Schilderung des Schicksals der Gottlosen ein.

Es ist nach allem geradezu bewundernswert, wie der Anfänger der Apokalyptik sich der Nüchternheit und Keuschheit in der Schilderung der Zukunft befleissigt hat. Aller Orten enthält er sich peinlichst, zu sagen, selbst was nur als Konsequenz seiner Darstellung nahe zu liegen schien, was dadurch die Zukunft prächtiger, die Herzen mutiger und hoffnungsreicher hätte machen können. Er schildert und malt, er jubelt und preist nie mehr als was er früher ergangenen Offenbarungen der Propheten nach seinem Verständnis entnehmen zu dürfen meinte.[1])

[1]) Es entspricht auch ganz des Verfassers demütiger Gesinnung, dass er

Diese Nüchternheit und Keuschheit, Zurückhaltung und Vorsicht, lauter Eigenheiten, die zuletzt auf der demütigen Frömmigkeit des Verfassers ruhen, dienen dem Hauptzweck seines Buches, nämlich, das Dass und Wann des Umschwungs, der die neue Zeit des Heils einleitet, darzuthun. Alles andere, gar Einzelheiten sind ihm Nebensache.[1])

Für den Verfasser hängt beides aufs innigste zusammen, die persönliche Demut und das Bewusstsein, Träger einer Offenbarung Gottes zu sein: beides gründet sich auf seine Stellung zu den heiligen Schriften, auf seine Anerkennung ihres Offenbarungscharakters und seine Beugung unter denselben. Und wieder folgt aus beiden, dass er in der Ausdeutung der Einzelheiten der Zukunft so auffallend vorsichtig und massvoll ist. Um keinen Preis möchte er sowohl um der Schrift willen als weil er demütiger Empfänger und Träger einer Gottes-Offenbarung ist, ein falsches Verständnis der Schrift und zumal ihrer Weissagungen verschulden.

Freilich könnte ein Umstand gegen diese Darlegung zu sprechen scheinen, dass er nämlich eine Maske angenommen hat, dass er nicht als der auftritt, der er ist, sondern als ein Daniel, der vor 400 Jahren lebte. Hat er nicht damit doch versucht, mehr zu geben als er im stande war, Weissagungen zu stellen für Zeiten, die in Wahrheit längst vergangen waren, um gerade dadurch seinem Buch das Siegel einer göttlichen Offenbarung zu geben, das ihm von Rechts wegen nicht zukommt? Schon oben war in ähnlichem Zusammenhang von dieser Frage nebenbei die Rede (S. 38 f.). Aber die Frage der Pseudonymität verlangt noch rein als solche Erwägung. Nämlich die Pseudonymität erweckt allerdings auf den ersten Blick einen falschen

---

Kap. 4 u. 5 als die Hauptsünde der heidnischen Könige ihre Selbstüberhebung wider Gott bezeichnet.

[1]) Es ist also ganz und gar nicht an dem, was Reuss urteilt (S. 572): „Darüber hinaus (nämlich über den „Zeitpunkt des Todes des fluchwürdigen Antiochus") verschwimmt die Weissagung in schwankenden Umrissen oder vielmehr sie ergeht sich in masslos schwärmerischer Aussicht". Das gerade Gegenteil ist richtig. Noch schärfer und unbegründeter derselbe (S. 578): die Geschichte habe den Inhalt des Buches Daniel an einem Tage bestätigt, „um es am nächsten schon als Phantasterei zu kennzeichnen".

Schein, es ist aber eben blosser Schein. Sie involviert nicht im geringsten einen litterarischen Betrug, sondern ist eine blosse Form. Durch den Hinweis (12, 4), das Buch solle fleissig studiert werden, so werde die Erkenntnis wachsen, weist der Verfasser den Weg, auf dem der Leser merken werde, was für eine Bewandtnis es mit dem Buch eigentlich habe. Die grosse Menge freilich mochte es dem Schein zufolge für ein Werk Daniels halten: ihr war gemäss der allgemein verbreiteten Überzeugung, dass es seit der Zeit bald nach dem Exil keinen Propheten mehr gebe, auf andere Weise nicht beizukommen. Aber der Verfasser erwähnt mehrere Male die משכילים, die frommen und in der Schrift forschenden Seelen, sie mussten den wahren Ursprung bald durchschauen.

Der Verfasser, von dem Bewusstsein durchdrungen, wie wenig auf seine Person ankomme, wie er nicht wert sei als Träger der Offenbarung Gottes aufzutreten, von dem Gesichtspunkt ausgehend, dass er thatsächlich aus Überlieferung und heiliger Schrift schöpfe und nichts wesentlich Neues bringe, hielt sich für vollkommen berechtigt, den Namen eines Frommen der Vorzeit anzunehmen, hinter dem sein eigenes geringes Ich zurücktrete. Ihm ist die Person und Verfasserschaft Daniels nicht in erster Linie (wenn überhaupt) eine Maske, die ihm ein fremdes ehrwürdigeres Gesicht verleihen soll, sondern das Kleid, in das er seine persönliche Unwürdigkeit hüllt. Daher genügt die übliche Erklärung nicht, die ja auch ihr Recht hat (s. o. S. 31. 38), die etwa in der Fassung Schürers (a. a. O. II, 610) zum Ausdruck kommt: „auch stark religiöse Naturen haben doch nicht mehr den Mut, mit dem stolzen Anspruch aufzutreten, dass ihre Rede Gottes Rede sei. Sie fühlen vielmehr das Bedürfnis, sich zu decken durch anerkannte Autoritäten der Vorzeit.“ Sie trifft nur die eine, und was wenigstens das Buch Daniel betrifft, nicht einmal wichtigste Seite der Sache. „Eine anerkannte Autorität“ der Vorzeit war Daniel keineswegs, sondern nur eine bekannte, volkstümliche Person, von der man aber wohl zu wenig wusste, um sie als „Autorität“ anzusehen. Eine solche ist vielmehr Daniel erst durch das nach ihm benannte Buch geworden. Und diese Autoritätsstellung beruht gerade auf dem Anspruch den

der Verfasser unter Daniels Namen macht, dass seine Rede in der That Gottes Rede sei.

Die Pseudonymität des Buches ist so durchsichtig wie möglich. Wer hinter das darin enthaltene Geheimnis kommen wollte, dem war es leicht genug gemacht. Allein schon die Stelle 12, 4 verrät den Charakter der Einkleidung aufs deutlichste. Der Wortlaut, nach dem von Daniels Zeit an bis zur Endzeit niemand von dem Buch etwas wissen solle, widerspricht sich selber, wenn man ihn buchstäblich nimmt. Denn, war das Buch versiegelt, wer hätte es durchforschen können? Wie sollte man sich die Entdeckung des Buches in der Endzeit vorstellen? Was für einen Zweck hatte ein Buch, das vier Jahrhunderte verborgen blieb, wo doch gerade während dieser Zeit die meisten darin enthaltenen Weissagungen sich erfüllten? Und so könnten wir fortfahren zu fragen. Und alle die Fragen sind beantwortet, alle Schwierigkeiten gelöst, wenn man erkennt, wie hier die Wirklichkeit durchblickt, dass zwischen Daniels Zeit und der Gegenwart des Verfassers überhaupt kein solches Buch existiert hat. Das gibt es erst in der Endzeit selber, und die es alsdann studieren, werden Einsicht in die Wege des Heils Gottes empfangen. Das alles liegt deutlich in den Worten וחתם וגו׳ (12, 4). Im Ernst will der Verfasser überhaupt nicht für Daniel gehalten sein: Das hat er noch absichtlich für jeden, der es verstehen will, ins Schlusskapitel hineingeschrieben.

Sonach ist die etwas schnöde Bemerkung von Reuss richtig zu stellen, wenn er sagt (S. 576): „Wenn er (der Verfasser) sich den Befehl geben lässt, seine Weissagungen zu versiegeln, so richtet er sich damit selbst.“ Im Gegenteil meinen wir, er stellt sich damit das schönste Zeugnis aus, indem er klar erkennen lässt, wer er eigentlich ist. Es handelt sich in Wahrheit nicht um einen „litterarischen Betrug“ (ib.). — Auch liegt das Problem, das Bevan folgendermassen skizziert (S. 24): „The genesis of this literature (sc. der Apokalyptik) offers it is true, a very difficult psychological problem. Some at least of the apocalyptical writers may have believed, that they were inspired to reproduce last revelations; but however we may account for the fact, it is certain, that age after age men whose sincerity cannot be questioned,

put forth writings in the name of ancient prophets and sages," dies Problem liegt für unser Buch gar nicht vor. Und wer es dennoch finden will, hat eine leichte Lösung, wie wir sahen. Ebensowenig aber vermögen wir in dieser Frage Keil zuzustimmen, der ausführt (a. a. O. S. 45): „Wenn Kohelet seine Gedanken über die Eitelkeit aller Dinge im Namen des weisen Königs Salomo vorträgt, so ist diese schriftstellerische Einkleidung, die noch dazu so durchsichtig gehalten ist, dass jeder Leser des Buches sie durchschauen kann, unverfänglich. Wenn dagegen ein makkabäischer Jude seine selbsterdachten (?) Ansichten über die Entwickelung des Kampfes der heidnischen Mächte gegen das Volk Gottes in Gottes Offenbarungen, welche der im babylonischen Exil lebende Prophet empfangen haben sollte, einkleidet, so ist dies Unterfangen nicht bloss litterarischer Betrug, sondern zugleich Missbrauch der Prophetie, welcher dem im Gesetz von Gott bei Todesstrafe verpönten Weissagen aus eigenem Herzen gleichkommt." Wir glauben gezeigt zu haben, wie unbegründet Keils Ausführungen nach unbefangener Exegese sind. Gutgemeinter, aber blinder Eifer nur hat ihn zu seinem Urteil geführt. Das Buch Daniel ist nach allen äusseren wie inneren Kennzeichen mit denselben Augen wie Kohelet anzusehen. Völlig unmotiviert gar sind so harte Urteile wie dies (im folgenden), dass, wenn die Ansicht von der Abfassung des Buches in der Makkabäerzeit richtig wäre, das Buch „weder von Gott eingegebene Weissagung noch überhaupt heilsame göttliche Wahrheit, sondern menschliche Dichtung enthielte, die, weil in Lüge gekleidet, nicht aus der Wahrheit stammen könnte". Wir sind indes überzeugt, dass, wenn Keil unter den Lebenden weilte, und die geradezu erdrückende Wucht der seitdem vorgebrachten äusseren wie inneren Beweise für die Abfassung des Buches Daniel in der Makkabäerzeit vor Augen hätte, er dieses sein Urteil zurückgenommen und wie für das Buch Kohelet, so auch für das Buch Daniel die Pseudonymität längst zugegeben hätte.

Wie diese Pseudonymität, so hängt überhaupt der ganze gemeinhin und kurzweg apokalyptisch genannte Charakter des Buches Daniel mit der vorhin (S. 18 ff.) geschilderten Zeitlage und der Eigenart des Verfassers, seinem auf dem Untergrund per-

sönlicher Demut auferbauten Bewusstsein, Träger einer realen Offenbarung zu sein, zusammen. Denn darin irren Smend und eine grosse Mehrzahl älterer und neuerer Erklärer, wenn sie das Wesen der Apokalyptik in der Gewissheit von der unmittelbaren Nähe der messianischen Zukunft finden (ZATW 1885, S. 236). Smend widerlegt sich übrigens im folgenden selber, wenn er ausführt: „Diese Eigentümlichkeit (sc. dass der Glaube an den endlichen Triumph des wahren Gottes über die gottlose Welt in der Gestalt auftrete, dass das Ende unmittelbar bevorsteht) teilt das Buch Daniel in gewissem Masse mit aller religiösen Litteratur, die aus ungewöhnlich erregten Zeiten stammt, mit allen Apokalypsen, und wenn auch in etwas anderer Weise mit aller Prophetie, auch mit dem Neuen Testament.“ Was ein Buch mit zahlreicher anderer Litteratur gemeinsam hat, kann ihm nicht wohl wesentlich sein. Smends irrige Auffassung geht auf die von ihm hochgepriesene Theorie Wellhausens zurück, dass die Weissagung vom Untergang des alten Israel das Wichtigste in der eigentlichen Prophetie sei (a. a. O. S. 224). „Es ist eins der grössten Verdienste Julius Wellhausens, diese einfache Thatsache in ihrer vollen Bedeutung gewürdigt zu haben.“ Aber nicht der Untergang des alten Israel, sondern das auf seinen Trümmern wieder aufzubauende neue Volk mit einem neuen Sinn und neuen Leben war in Wahrheit schon der alten Prophetie Hauptthema. Und das ist bei den nachexilischen Propheten, die bloss nach der Form, nicht dem Inhalt nach (S. 226) in Rede und Schriftstellerei Propheten sein sollen, selbst bei den Apokalyptikern so geblieben. Vielmehr dass diese, was jenen der Geist Gottes unmittelbar auf übernatürliche Weise aus dem transcendenten Hintergrund einer anderen Welt (vgl. König, Offenbarungsbegriff I, 87 II passim) eingab, auf dem oben dargelegten Wege der Reflexion erfassten, und was ihnen an Unmittelbarkeit und Lebendigkeit fehlte, durch allerlei gekünstelte Rechnungen, geheimnisvolle Redewendungen, Seltsamkeiten und Unnatürlichkeiten überhaupt zu ersetzen strebten, das macht recht eigentlich das apokalyptische Element aus.

Danach ist zu beurteilen, was Kuenen sagt (II, 487): „Das ist der Hauptunterschied zwischen Prophetie und Apokalypse: was für den Propheten mittelbar ist, wird für den Apokalyptiker Hauptsache. Beim Propheten steht die Ermahnung und Ermunterung der Zeitgenossen im Vordergrund, die Tendenz aller Prophetie ist ethisch-religiös. Die Enthüllung der Zukunft ist nur ein Mittel, und zwar ein höchst wirksames Mittel, dessen sie sich bedienten. In der Apokalypse dagegen handelt es sich gerade um die Zukunft; mit der Enthüllung kann die ethische Tendenz gepaart werden, aber sie ist nicht durchaus erforderlich — wie sie denn auch in dem prophetischen Teil des Buches Daniel fehlt.“ Diese Unterscheidung trifft jedenfalls für das Buch Daniel nicht zu. Kuenen hat, wie die meisten Erklärer, das Buch nicht als Ganzes ins Auge gefasst, denn nur weil er die beiden Hauptteile voneinander isoliert, kann er die ethische Färbung auch des zweiten Teils verkennen. Übrigens findet sich diese sehr deutlich an Stellen wie 11, 35; 12, 10. Was bleibt danach also von seinem kühnen Satz: „Schon dieser eine Punkt würde genügen, eine ganz scharfe Grenzlinie zwischen der eigentlich prophetischen Litteratur und den Prophezeihungen unseres Buches zu ziehen?“

Kuenens Auffassung teilt im ganzen Behrmann, dessen Unterscheidung daher ebenso inkorrekt ist (S. XI): „Der Grundunterschied zwischen Prophetie und Apokalypse liegt darin, dass die Propheten die Gegenwart aus Vergangenheit und Zukunft verstehen und verarbeiten lehren, die Apokalyptiker aber die Zukunft und zwar als die nahe angeschaute letzte Zukunft aus Vergangenheit und Gegenwart ableiten und zum Gegenstand tröstender Hoffnung machen.“ — Bei den Propheten wäre nach Behrmann die Zukunft „fortgesetzte Gegenwart“, bei den Apokalyptikern das „glänzende Widerspiel der leidvollen Gegenwart“. Aber das sind unhaltbare Gegensätze, die zum mindesten so sehr eingeschränkt werden müssen, dass sie als Unterscheidungsmerkmal nicht mehr genügen. Auch Am. 9, 11 ff., ferner Jes. 9, 1—6; 2, 2—4, welch letztere Stellen trotz dessen, was Stade, Hackmann, Cheyne u. a. dagegen geltend gemacht haben, als jesajanisch festzuhalten sind, ist die Zukunft das „glänzende Widerspiel der leidvollen Gegen-

wart". Und für die Apokalyptik trifft es öfter, bestimmt für unser Buch Daniel, in demselben Sinn wie bei den Propheten zu, dass die Zukunft „fortgesetzte Gegenwart" ist. Ebensowenig können wir es gelten lassen, wenn Behrmann (S. XII) als für den „esoterischen Charakter" der Apokalyptik wesentlich bezeichnet, dass nicht mehr das Volk als Ganzes der Heidenwelt gegenübergestellt werde, sondern hier innerhalb desselben eine Gottesgemeinde von den Abfallenden sich sondere. Aber war denn diese Unterscheidung nicht schon bei den ältesten Schriftpropheten vorhanden (S. Am. 5, 15; 9, 9. 10. und שאר (שארית) bei Jesaja, auch Micha 2, 12)?

Auch das aber trifft die Sache nicht, was Schürer (II, 611) ausführt, dass die apokalyptischen Schriften „sich als übernatürliche Offenbarungen ausgeben, welche durch den Mund jener Gottesmänner, in deren Namen die Schriften ausgehen, den Menschen erteilt werden". Denn übernatürliche Offenbarungen gaben ja auch die eigentlichen Propheten. Wenn Schürer fortfährt: „Dabei ist es dieser späteren Apokalyptik im Unterschied von der älteren Prophetie durchweg eigentümlich, dass sie ihre Enthüllungen nicht in klarer deutlicher Rede, sondern in geheimnisvoller Rätselform gibt", so kommt er eben damit erst auf eine thatsächliche Eigentümlichkeit der apokalyptischen Litteratur.

Denn nicht in gewissen Einzelheiten, überhaupt nicht im Inhalt unterscheidet sich der Apokalyptiker vom Propheten: den Inhalt übernimmt jener ja einfach von diesem, sondern in seiner persönlichen Stellung zum Offenbarungsinhalt und in der Form der Darstellung.[1])

Der richtigen Charakterisierung der Apokalyptik nähert sich mehr als die eben genannten Ausleger Delitzsch, wenn er sagt (R.E.P.² III, 469 ff.): „Das Buch (Daniel) ist eine Apokalypse, d. h. ein Geschichtstableau in visionärer Gestalt, welches sich dadurch von der reinen Prophetie unterscheidet, dass

[1]) Allen Missverständnissen vorzubeugen, sei hier ausdrücklich angemerkt, dass es sich hier allenthalben, wo von Apokalyptik oder Apokalyptiker die Rede ist, ausschliesslich, bezw. vorzugsweise um das Buch Daniel und seinen Verfasser handelt. Den Unterschied zwischen dem Buch Daniel, dem ältesten und edelsten Erzeugnis der Apokalyptik, und den späteren apokalyptischen Schriften zu berücksichtigen, ist hier nicht der Ort.

es auch Vergangenes und seinem religiös-sittlichen, heilsgeschichtlichen Wesen nach Durchschautes als Grundierung (!) des Zukünftigen in das Ganze seiner Zukunftsgemälde aufnimmt.“ Er will also *auch* die *Form*, nicht den Inhalt zum unterscheidenden Moment zwischen Prophetie und Apokalyptik gemacht haben. In gleichem Sinne fährt er fort: „Auch der Prophet (נביא) als solcher ist ja im biblischen Sinn nicht nur Verkündiger des Künftigen, sondern auch geistliche Kritik übender Historiker.“

Auch Gunkel hat in seiner Weise recht, wenn er darlegt (Schöpfung und Chaos S. 210): „Prophet und Apokalyptiker nehmen sehr verschiedene Stellungen zur mündlichen Tradition ein. Die Propheten sind gewaltige, durch und durch individuelle, im Leben ihrer Zeit wurzelnde Personen, die aus ihrem Eigensten und für ihre Zeitgenossen reden. Ganz anders die Apokalyptiker, die von der hohen Originalität der Propheten nichts wissen, und nicht einmal ihre Namen zu nennen wagen.“ Nicht aber, wenn er weiter sagt: „Bei der grossen Verschiedenheit beider Erscheinungen ist es daher sehr bedenklich, sie unter „einem Gattungsnamen“ „biblische Weissagung“ zusammenzufassen und die eine nach Analogie der anderen zu erklären.“ Wenn nur die hier wie dort obwaltenden Modifikationen dieser und jener Weissagungsart im Auge behalten werden, so ist jene Zusammenfassung nicht bloss zulässig, sondern sogar notwendig. Derselbe sagt ferner (ib. 290), man habe bisher eigentlich noch gar nicht gesagt, was denn „apokalyptisch“ sei; „das Eigentümliche der Apokalypsen besteht darin, dass sie alle an einem ganz eigentümlichen Material partizipieren. Charakteristisch ist für dasselbe der Form nach die von dem anderen Alten Testament so abstehende phantastische Haltung; dem Inhalt nach besteht der Stoff aus Kosmologie und Eschatologie; besonders eigentümlich sind dabei die Engel-Spekulationen. Die schriftstellerische Einkleidung, in der dies Material mitgeteilt wird, ist ständig (? s. Dan. 1—6) die Vision.“ Gunkel will hier Sach., Dan., Hen., Apok. ins Auge gefasst haben. Schon diese Zusammenstellung verwischt wichtige Unterschiede, und soweit das Buch Daniel in Betracht kommt, ist die Darstellung schief. Doch ist die Richtung, in die hier Gunkel weist, die richtige.

Ähnlich ist es bei Stade. Er geht (Gesch. d. V. Isr. II, 212) zum Verständnis der Apokalyptik etwas weiter zurück: „Diese die Gedanken älterer Propheten reproduzierende prophetische Schriftstellerei bildet die Brücke zur apokalyptischen Schriftstellerei.“ „Diese wendet zur Deutung der Rätsel der Gegenwart das gleiche Mittel an, indem sie die Schriften der Älteren befragt, wird aber dadurch, dass sie, um grösseren Eindruck zu machen und grössere Autorität zu gewinnen, die Deutung derselben in den Mund eines berühmten Mannes der Vergangenheit legt, gezwungen, einen entscheidenden, sie von allem Früheren ähnlicher Art scharf trennenden Schritt zu thun. Sie sieht sich dadurch veranlasst, die zwischen der Gegenwart und jenem Vorfahren (?sic!) liegende Zeit in den Bereich der Weissagungen zu ziehen, bekannte Vergangenheit künstlich zur geweissagten, nur eben in den Umrissen erst erkennbaren Zukunft zu gestalten.“ Hieran ist so viel richtig, dass der Unterschied zwischen Prophetie und Apokalyptik in erster Linie ein formaler ist; es fehlt aber, dass eine religiöse Würdigung der apokalyptischen Eigenart versucht würde.

Fassen wir daher jetzt die Form der Darstellung näher ins Auge, da von dem anderen Punkt, der die apokalyptische Eigenart betrifft, von der Stellung des Apokalyptikers zum Objekt der Offenbarung schon oben in besonderem Zusammenhang die Rede war (s. S. 37 ff.).

Da hat zunächst Behrmann treffend auf den kyklischen (nicht symbolischen) Charakter der vorkommenden Zahlen hingewiesen und nach einer Zusammenstellung der hierher gehörigen Erscheinungen mit Recht den Schluss gezogen, dass hier eine buchstäbliche Deutung nirgends erwartet wird (Behrmann, a. a. O. XII—XIII). Damit ist nicht ausgeschlossen, dass die im Buch vorkommenden Zahlen (einschliesslich der Daten) allesamt ihren guten Sinn haben, wenn sie auch eigentlich runde Zahlen sind. Ihr rätselhafter Charakter wird dadurch erst recht gesteigert. Das ist namentlich für die Auslegung der Zeitbestimmungen wie 7, 25; 8, 14; 12, 7. 11. 12 wohl zu beachten. Aber man darf dann doch anderseits nicht soweit gehen wie Behrmann, wenn er zu 7, 6. 7 sagt, dass mit dem zweiten und dritten Reich über-

haupt kein bestimmtes Reich gemeint sei: das wäre wider alle apokalyptische Art. Im Gegenteil, der Apokalyptiker hat mit mancherlei Einzelheiten und kleinen Zügen wirklich etwas sagen wollen, was wir vielleicht jetzt nur noch mit grosser Mühe oder gar nicht mehr verstehen, weil er es mit Absicht recht dunkel und geheimnisvoll ausdrückt. Letzteres gibt übrigens Behrmann selber zu, wenn er gleich darauf zu V. 8 sagt: זעיר enthalte eine „wenngleich orakelhaft versteckte Anspielung" darauf, dass Antiochus der jüngere, also nicht erbberechtigte Sohn Antiochus' III. war. Behrmann hat also beispielsweise darin wohl recht, dass der Verfasser gerade vier Reiche zur Besprechung bringt, weil vier die Zahl der Vollständigkeit ist. (Näheres darüber s. S. 82 ff.) Aber darum konnte er doch recht wohl bei jedem der vier Reiche an ein bestimmtes denken, und er hat es auch gethan, wie aus dem Ganzen seines Buches hervorgeht. Nur ist damit nicht ausgeschlossen, dass er noch mehr Reiche kannte. Im einzelnen brauchte er nur von den Reichen zu sprechen, die für seine Zwecke in Betracht kamen.

Und wie die Zahlen, so spielen in unserem Buch eine besondere Rolle die Tierbilder, die zur Bezeichnung des Universalreiches in seiner vierfachen Gestalt dienen (Kap. 7. 8).

Ferner liebt es unser Verfasser, denselben Gegenstand auf die mannigfachste Weise zu bezeichnen und häuft gern ein Synonym auf das andere. Man beachte, wie er Königtum oder Herrschaft zu mehreren zusammenzustellen beliebt, 2, 37; 5, 18; 7, 14. 27 (vgl. S. 96), wie er die Chaldäer durch eine bunte Reihe von Namen charakterisiert, 2, 2. 10; 4, 3; 5, 7. 11. 15 (an einigen Stellen etwas abgekürzt), wie er die Liste der Beamten stereotyp wiederholt, 3, 2. 3. 27 (hier etwas kürzer); 6, 8, wie die Musikinstrumente in derselben Häufung innerhalb desselben Kapitels viermal wiederkehren, 3, 5. 7. 10. 15, wie der Schlusssatz, „די הקים נבוכדנצר מלכא" viermal hintereinander vorkommt 3, 2. 3. (bis, einmal ohne מ) 7; wie „Völker, Nationen und Zungen" 3, 4. 7. 29. 31; 5, 19; 6, 26; 7, 14 zusammengestellt werden;[1]) wie der glühende Feuerofen אתון נורא יקדתא bloss in

[1]) Sollte es übrigens blosser Zufall sein, dass hiernach mehrfache Wendungen in demselben Abschnitt Kap. 3 sich gerade viermal finden?

Kapitel 3 neunmal mit genau denselben Worten erwähnt wird, V. 6. 11. 15. 17. 20. 21. 23. 24. 26 (nur an letzter Stelle ist „glühend" ausgelassen, weil der Ofen jetzt erkalten konnte, nachdem er seinen Zweck erfüllt bezw. nicht erfüllt hatte); wie er „Erleuchtung, Klugheit und Weisheit" 5, 14 nebeneinander ordnet, während 5, 12 sinnentsprechende Ausdrücke noch mehr gehäuft, V. 16 etwas abgekürzt auftreten, wie er „erretten und befreien" 6, 22 sagt (während Pesch. sogar drei synonyme Ausdrücke für diesen Begriff V. 27 gebraucht fārĕk va-mĕschauzeb vĕ-mafṣe auch ein Beweis, wie sehr sich der Übersetzer in des Verfassers Manieren eingelebt hat) u. ä.

Anderseits wieder stellt er Synonyma nicht unmittelbar nebeneinander, überhaupt nicht in gegenseitige Nähe, sondern verteilt sie gleichsam über ganze Kapitel. Da ist es, um ein hervorragendes Beispiel zu nennen, recht auffällig, in welcher Weise der Name Gottes in den verschiedenen Kapiteln jeweilen seinen Ausdruck findet. So kommen vor folgende Gottesnamen

nur in Kap. 2: Gott des Himmels V. 19. 28. 37. 44.
Gott meiner Väter V. 23.
Gott der Götter,[1]) Herr der Könige, beides V. 47.
grosser Gott V. 45.

nur i. Kap. 3. u. 5: Der höchste Gott 3, 26. 32; 5, 18. 31.

nur in Kap. 4: Der Himmel V. 23.
Der ewig Lebende חַי עָלְמָא V. 31 im (Hebräischen 12, 7 חֵי הָעוֹלָם).

nur i. Kap. 4 u. 7: Der Höchste 4, 14. 21. 22. 29. 31; 7, 25 (עִלָּיָא); 7, 18. 22. 25. 27 (עִלָּיוֹנִין nur in der Verbindung mit קַדִּישֵׁי).

nur in Kap. 6: Der lebendige Gott V. 21. 27 (אֱלָהָא חַיָּא).

nur in Kap. 7: Der Hochbetagte V. 9. 13. 22.

nur in Kap. 8: Der Fürst des Heeres V. 11 (שר הצבא).
Der Fürst der Fürsten V. 25 (שר השרים).[2])

---

[1]) S. das dem aramäischen Ausdruck entsprechende hebräische Gebilde übrigens nicht verbo tenus zusammenstimmende אל אלים 11, 36.

[2]) Da das Buch Daniel zahlreiche vereinzelt stehende Gottesbezeichnungen hat, so können auch die in Kap. 9 auftretenden spezifisch israelitischen Gottesnamen יהוה und אדני nichts Auffälliges haben. Letzteres kommt übrigens noch

Was ergibt sich aus allen diesen Eigenheiten, die sich leicht um ein Beträchtliches vermehren liessen, wenn erst diese besondere Art unseres Verfassers Anerkennung gefunden hat? Dies, dass der älteste eigentliche Apokalyptiker in der Form der Darstellung etwas Besonderes, Gesuchtes, Gekünsteltes hat, dass bei ihm dem geheimnisvollen Inhalt eine geheimniskrämerische Form entsprechen soll, dass er mit allerlei sonderbaren Mitteln, teils formelhaften Ausdrücken, teils gewissen Versteckspielen seinen Stoff interessant zu machen und die Leser zu reizen oder gewichtigen Eindruck zu machen sucht, ob es sich um stilistische Häufungen zur Hervorhebung des Gegenstandes oder um religiöse Motive der Erbaulichkeit zur Einprägung des vielgestaltigen Gottesnamens handelt. Kurz, die Form der Darstellung hilft eigentlich mit, den Charakter des Geheimnisvollen zu erhöhen. Das ist die formelle Seite apokalyptischer Art.[1])

Aus ihr ergibt sich für die Auslegung besonders zweierlei. Erstlich, dass wir uns hüten müssen, im Buch Daniel Geheimnisse zu suchen, wo keine sind, da der Verfasser sich oft sonderbar ausdrückt und etwas sehr Einfaches meint, manchmal viel sagt und wenig dabei im Sinne hat. Ferner aber auch, dass wir oftmals mehr im Texte zu finden haben, als auf der Oberfläche liegt, da der Verfasser ebenso auch Anspielungen und Andeutungen macht und dem Leser wichtige Schlussfolgerungen zu ziehen überlässt. Wann der eine oder andere von beiden Fällen eintritt, wird auf die betr. Stelle ankommen. Genug, dass wir vorläufig mit der Art der Apokalyptik im allgemeinen bekannt sind.

1, 2 vor. Daher ist aus diesem Umstand nichts gegen die Echtheit V. 9, 1 ff. herzuleiten (gegen Gall u. a.).

[1]) Erst von diesem Gesichtspunkt aus lässt sich mancherlei richtig deuten. Behrmann weist u. a. auf eine eigentümliche Verbindung der Ausdrücke דמות 10, 16 (vgl. Ez. 1, 5. 26), חזות 8, 8, מראה 10, 18 (vgl. noch das aram. פס 5, 5. 24) hin, was andeuten solle, dass eine Erscheinung gleichsam in verschwimmenden Umrissen gedacht werde (S. III. IV). Aber darauf wird es dem Verfasser kaum ankommen, vielmehr sollen diese „verschwimmenden Umrisse“ im Sinne der Apokalyptik etwas Geheimnisvolles bezeichnen, das eben um der Sache willen nicht näher und bestimmter ausgedrückt wird.

Zweiter Hauptteil.

Skizzierung des Grundgedankens.

So sah also die Zeit aus, in welcher der Verfasser des Buches Daniel auftrat. So wie wir beschrieben, war des Verfassers Art, die grosse Frage seiner Zeit zu beantworten, welche nach den Erfahrungen vergangener Jahrhunderte und in der äussersten Gefahr der Gegenwart weite Kreise des Volkes Israel erfüllte.

Ohne Zweifel war es etwas ungeheuer Grosses, was der Verfasser unseres Buches unternahm, dass er dem Geschlecht seiner Zeit in seiner entsetzlichen Drangsal mit solchen Bildern, wie das Buch Daniel sie bietet, vor die Augen trat. Was wollte es doch heissen: Gott in äusserster Ferne, nur durch Engel und untergeordnete Boten Verkehr mit den Seinen unterhaltend; Propheten nicht mehr vorhanden, keine Gottesmänner da, die trösten, aufrichten und stärken konnten; eine vielhundertjährige Wartezeit fruchtlos vergangen, in derselben fast unaufhörliche, unsägliche Leiden, deren Krone die gegenwärtige Verfolgung durch Antiochus; die Frommen selber versucht zu verzagen und mehr den Untergang als eine glanzvolle Zukunft, als die Herrschaft der Welt in Frieden, Glück und Seligkeit vor Augen; nicht die Besten griffen zu den Waffen, eigentlich gegen Gottes Willen, und ihre Erfolge verdankten sie doch nicht der wenn auch noch so bewundernswerten jüdischen Tapferkeit, sondern der Schwäche und Uneinigkeit des Gegners, und daher als unbedingte Losung ausrufen: auf Gottes Hilfe warten, weiter hoffen!

Wo gab es denn irgend eine Garantie und wie sie dem Volk glaubhaft machen, dass das ohnmächtige Israel wirklich noch einmal das vollkommene Heil in Gestalt der Weltherrschaft empfangen, durch seine Weltherrschaft das vollkommene Heil der Welt bringen werde? Im Exil hatte niemand daran gezweifelt, niemand, der zu den Frommen gehörte, dass gleich nach der Rückkehr das Weltreich der Herrlichkeit unter Israels Szepter seinen Anfang werde nehmen. Warum war denn nun seit dem

Exil und seit demjenigen, der es herbeigeführt über Israel, seit dem König Nebukadrezar, warum war die Weltherrschaft im Besitz der Heiden geblieben, und sie hatte zwar öfter gewechselt, war von einem König auf den anderen, von einer Nation auf die andere übergegangen, aber zu Israel war sie bisher nicht gekommen? Und es war auch keine Aussicht, dass sie überhaupt zu Israel käme! Doch mussten ja Heilsvollendung und Weltherrschaft gemäss prophetischer Weissagung zusammenfallen.

Ein gewaltig grosser Gesichtskreis, in den also unser Verfasser eintrat! Die ernstesten und tiefsten Fragen, die ein gläubiges israelitisches Gemüt seiner Zeit überhaupt bewegen konnten, zu lösen, die damit zusammenhängenden schwerwiegenden Zweifel zu beseitigen, das hat unser Verfasser sich vorgenommen.

Darum zeigt das Buch Daniel in seiner Weise, dass schon seit dem Exil in der That die Weltherrschaft Israels sich vorbereitet hat. Nebukadrezar, der grimme Feind Israels, der seiner Existenz als Volk ein so gewaltsames Ende gemacht, dieser Nebukadrezar hatte das Weltregiment in der That nur unter des Israeliten Daniel Beratung, ja Leitung, geführt. Das Beste, was er erreicht hatte, war die Erkenntnis des lebendigen Gottes gewesen, und sie war durch Daniels und seiner Gefährten d. i. durch Israels Vermittelung ihm zu teil geworden. Nebukadrezars Weltherrschaft stand unter Israel, in Wahrheit war schon zu ihrer Zeit, — freilich noch verborgenerweise — Israel der Herrscher der Welt. Und wie es unter Nebukadrezar gewesen, so war es auch in der ganzen Folgezeit gewesen; wo nur ein Universalreich bestanden hatte, da hatte es fortwährend unter der Beratung, geistlichen Einwirkung und Leitung israelitischer Frommen bestanden (Kap. 2—6). (Schliesslich war und blieb aber doch das heidnische Weltregiment ein ungöttliches, die von Gott durch Israels Vertreter versuchte Einwirkung auf dasselbe blieb ohne Frucht.) Ein ungöttliches heidnisches Weltregiment auf der einen, ein sündenbeladenes Israel auf der anderen Seite; wie sollte unter diesen Umständen Israels Hoffnung sich vollenden?

Denn anderseits hatte das Volk Israel auch seit dem Exil von seinen Sünden nicht gelassen: in seiner Mitte waren viele grobe, freche Sünder, so dass Gott im Lauf der Jahrhunderte

erst viele Strafen verhängen musste, ehe seinem Volk vollkommenes Heil und Weltherrschaft zu teil werden konnte.

Daher musste zuerst das im tiefsten Grunde ungöttliche Weltregiment der Heiden sich austoben. Schon längst hatte das Weltreich angefangen, sich zu spalten: statt von Israel sich leiten zu lassen, war es in völligen Gegensatz zu ihm getreten und war jetzt sogar entschlossen, es völlig auszurotten. Jetzt endlich musste es an seiner eigenen Ungöttlichkeit sterben. Ferner aber musste Israel erst fertig büssen, alles tragen, was ihm für die Sünden der Gesamtheit gebührte: war es doch noch lange nicht so heilig, wie es die Propheten für die Zeit nach dem Exil verheissen hatten; gingen ja im Gegenteil die greulichsten Bedrückungen der Makkabäerzeit letztlich auf das Anstiften der Griechenfreunde in der Juden eigener Mitte zurück.

Traf dann endlich beides zusammen, dass das heidnische Weltregiment völlig abgewirtschaftet, dass der Juden Sünden vollkommen gebüsst waren, dann war die Zeit da — jetzt kam sie wirklich, erst jetzt konnte sie kommen — wo die geweissagte Vollendung eintreten würde. Und sie wird im Buch Daniel an die beiden Titel „Königreich Gottes“ und „Menschensohn“ angehängt: in welchem Sinn, hat die Exegese zu zeigen.

Wir behaupten nämlich, dass der Gedanke des „Königreiches Gottes“ zunächst den ersten Teil (Kap. 1—6) ganz und gar beherrsche; ja, indem er in Kap. 7 auf seinen Höhepunkt geführt wird, von Kap. 7 aus auch den obersten Gesichtspunkt für die richtige Auffassung von Kap. 8—12 bilde, kurz für das Verständnis des ganzen Buches massgebend sei.

Wir behaupten ferner, dass der Menschensohn, welcher in Kap. 7 bei seinem Erscheinen das in dem Gedanken vom Königreich Gottes geweissagte Endreich der Herrlichkeit herbeiführt, den charakteristischen Unterschied des ersten und zweiten Teils unseres Buches begründet, daher im ersten Teil fehlt und fehlen muss, im zweiten aber die ganze Weissagung (verborgenerweise) beherrscht und durch die Art, wie er und sein Thun Kap. 8. 10—12 geschildert wird, dem Königreich Gottes erst diejenige Färbung verleiht, die wir im christlichen Sprachgebrauch mit diesem Begriff ohne weiteres zu verknüpfen gewohnt sind.

Mit anderen Worten: nichts anderes will der Verfasser des Buches Daniel zeigen als

1) wie die bisherigen aufeinanderfolgenden Phasen des Weltreichs zwar alle von Gott selber gegründet und geleitet waren, daher ein jedes Weltreich, das in der Erfahrung Israels lag, ob unter babylonischem, medischem, persischem, griechischem oder sonst welchem Namen auf die Bezeichnung „Königreich Gottes" Anspruch hatte und von Gott so gemeint war; wie auch Gott durch die Vermittelung seines Volkes Israel und vor allem durch dessen Auserwählte (Daniel und seine drei Freunde) wohl versuchte, die Heiden zur Erkenntnis und Anbetung des allein wahren Gottes zu führen und also, wenn man so will, unter dieser Form: der König aus irgend einer Nation an der Spitze des Universalreiches, alle seine Unterthanen wahrhaft Diener des Gottes Israels, und Israel in solchem Reich die geistig regierende Macht durch seine Frommen, die an Weisheit und Erkenntnis, an Macht und Vorzügen alle Heiden überragten — das ewige Königreich Gottes aufzurichten; wie aber alle Versuche Gottes scheiterten zum Teil an der Unbeständigkeit der heidnischen Könige, die zwar jeweilen im ersten Augenblick Gott Lob und Preis sagten, bald aber ihn wieder völlig vergessen hatten, [die es nicht einmal versuchten Ernst zu machen mit der Einführung des wahren Gottes und seiner Anbetung, sondern sich an blossen wirkungslosen Edikten genügen liessen] (Kap. 2. 3. 4), zum Teil an ihrem offenen Widerstand (Kap. 5), zum Teil an der Eifersucht und dem Neid der heidnischen Magnaten, die Israels Ruhm nicht aufkommen lassen wollten, endlich an der Gleichgültigkeit der grossen heidnischen Menge, die nach ihrer Könige Lobpreis auf den wahren Gott und ihren Edikten betr. seine Anbetung gar nicht fragten; wie daher nunmehr ganz zuletzt, nachdem das Universalreich trotz aller Bemühungen Gottes an demselben durch Israel immer ungöttlicher und immer zerspaltener zugleich geworden sei, das kleine, arme, verachtete und bedrückte, dem Untergang nahe Judenvolk trotz alles dagegen sprechenden äusseren Scheins Träger des Königreichs Gottes werden, d. i. die Weltherrschaft empfangen solle. — Der Verfasser will zweitens die völlige Gewissheit dieser Thatsache erhärten, indem er zeigt

2) wie Israels König in dem inmitten Israels aufzurichtenden Universalreich, dem Königreich Gottes, schon längst im himmlischen Hintergrund vorhanden sei, allerdings bisher ebenso wie der transcendente Gott, welcher bloss durch Engel mit den Seinen in Verbindung tritt, verborgen geblieben; aber im Gesicht schon einem von Gottes Lieblingen erschienen sei und im voraus die Weltherrschaft empfangen habe (Kap. 7), wie dieser Menschensohn der eigentliche Urheber aller dem Daniel geschenkten Offenbarungen über die zuerst unter dem Heidenregiment so trostlose, dann aber nach dem Sturz des heidnischen Regiments um so herrlichere, ganz einzigartige Zukunft des vollkommenen Heils sei (8. 10—12) und einerseits selber diese Zukunft nach Gottes Plan gestalte, anderseits aber das letzte Ziel der hierin offenbaren Weltregierung Gottes bilde.

Kürzer: Der erste Teil des Buches Daniel (Kap. 1—6) weist die Unmöglichkeit nach, dass das Universalreich, wenn es auch bisher so geschienen sei, auf die Dauer den Heiden zugehören könne; auch sei jenes ja nur durch Israels Hilfe und um Israels willen, zur Vorbereitung auf die Zukunft, die Israel allein gehöre, möglich gewesen. Der zweite Teil (Kap. 7—12) zeigt, dass vielmehr Israel in dem längst im himmlischen Hintergrund vorhandenen Menschensohn dazu prädestiniert sei, Träger der Weltherrschaft zu werden, und ein ewiges Königtum Gottes auf Erden zu verwirklichen.

Wir schicken uns an, für unsere vorstehenden Thesen die exegetische Grundlage aus dem Buch Daniel selber darzureichen. Dabei schliessen wir uns an den Gedankenfortschritt des Buches an und versuchen an der Hand einer Erörterung, welche die in Betracht kommenden Hauptpunkte herausstellt, den Grundgedanken des Buches vor unseren Augen erstehen zu lassen. Dabei wird Gelegenheit sein, und öfter die Nötigung vorliegen, in exegetischen Exkursen weit verbreiteten irrigen Auffassungen einiger Grundbegriffe und wichtigen Stellen des Buches entgegenzutreten.

Dritter Hauptteil.

Die exegetische Erhärtung des Grundgedankens aus dem Inhalt des Buches.

I. Kapitel 1.

Daniel wird ausgerüstet, Leiter des Weltherrschers zu werden.

Wir wiederholen zunächst: im Buch Daniel ist das „Reich Gottes“ nicht bloss ein Gedanke neben anderen, noch weniger anderen untergeordnet, sondern der ausschlaggebende, welcher durch das ganze Buch als roter Faden hindurchgeht. Das ist im ersten Teil (Kap. 1—6) auf den ersten Blick erkennbar, indem hier von Stufe zu Stufe gesteigert der Reichsgottesgedanke den Zielpunkt der Darstellung bildet. Aber es gilt auch, freilich in anderer Weise, für den zweiten Teil (Kap. 7—12), für den Kap. 7 der die folgenden Kapitel völlig beherrschende Aussichtspunkt ist.

Das erste Kapitel ist rein einleitenden Charakters und dient lediglich dazu, durch vorläufige Zeichnung des geschichtlichen Hintergrundes und Andeutung der massgebenden Gedanken des Buches das Verständnis des Folgenden vorzubereiten.

Daniel, der Repräsentant des Volkes Israel und seiner bevorzugten Stellung in der Völkerwelt, lebt zwar inmitten der Heiden, legt aber allen Nachdruck darauf, sich von seiner heidnischen Umgebung und ihrer Art völlig unbefleckt zu erhalten. Gott gibt ihm viel Verstand und Weisheit, dass er die Besten der Heiden weit überragt und zum Lehrer der Heiden-Könige tüchtig wird. Hier ist das von besonderer Bedeutung, dass schon die Verpflanzung Daniels in die Heidenwelt nicht von ungefähr geschieht, nicht auf spontanem Entschluss Daniels beruht, sondern durch Nebukadrezars Eingreifen veranlasst wird. Dieses aber wird ausdrücklich darauf zurückgeführt: „Der Herr gab Jojakim . . . . in Nebukadrezars Gewalt“ (V. 2). Auch darf nicht unbeachtet bleiben, dass Daniel samt seinen Genossen aus des

Königs Familie und den Vornehmen (מזרע המלוכה ומן הפרתמים) ausgesucht und damit als zur Führung des Königtums geeignet dargestellt wird.[1]) Zwangsweise wird er in des Königs Dienst eingestellt, er, der aus dem israelitischen Königshause stammt. Doch geschieht das, damit er sich alsbald als den obersten Herrscher, als den wahren König erweise, der auch den „König der Könige" auf Erden (2, 37) die höchste Weisheit, die Erkenntnis des allein wahren Gottes lehrt. So kommt schon hier in verborgener Weise die königliche Familie aus Israel in der Heidenwelt zu Ehren. Sie gelangt zur Herrschaft, nicht auf dem üblichen Wege, nicht durch kriegerische Eroberungen oder politische Schliche, nicht durch Erbschaft oder Heirat, sondern durch die Weisheit von oben, welche Gott selber seine Frommen lehrt. Das Königtum Israels also, das scheinbar untergeht, indem sein Träger und die zur Krone am nächsten Berechtigten ins Exil abgeführt werden, besteht thatsächlich weiter und zwar durch die Macht und wunderbare Führung Gottes. Es bleibt, auch wenn es diesen Titel nicht führt, in Wahrheit in verborgener Gestalt über das Königtum der Heiden, auch über den Grosskönig erhaben. In Daniel ist vom Anfang des Buches an das wahre Königtum, das Gott seinem Volk gegeben hat, verborgenerweise vorhanden.[2]) Aber eben nur verborgenerweise: wie hoch auch

[1]) Aus königlichem Geschlecht lässt sie auch Josephus stammen, andere aus fürstlichem Geschlecht überhaupt. Am wahrscheinlichsten ist, dass Daniel als der hervorragendste unter jenen Vieren als aus der königlichen Familie, die anderen drei als aus fürstlichem Geblüt überhaupt stammend bezeichnet werden sollen. Dies auch gegen Keil, der im „biblischen Kommentar über den Propheten Daniel" S. 1 sagt: „Ob Daniel von königlichem Geblüt war, oder nur einem der vornehmsten Geschlechter Israels angehörte, lässt sich nicht ausmachen."

[2]) Ob nicht in den Worten 6, 5 מצד מלכותא ein versteckter Hinweis darauf vorliegen soll? Nach der geschilderten apokalyptischen Art des Buches (s. S. 52 ff.) wäre das nicht unmöglich. Die Vermutung Behrmanns zu der Stelle, dass מלכות auf Daniel bezogen wohl = מלאכה Verwaltung zu fassen sei, „als hätte mangelhaftes Sprachgefühl die beiden Wörter für stammverwandt gehalten", ist kaum annehmbar. So wenig sprachkundig zeigt sich unser Verfasser doch sonst nicht. Es ist durchaus nicht ungereimt, wenn der Verfasser, der Daniel überall als regens der Könige erscheinen lässt, ihm hier (indirekt) geradezu das Königtum zuschreibt.

einerseits das Königtum gewertet wird, indem aus der israelitischen Königsfamilie der höchstweise Berater des heidnischen Weltkönigs hervorgeht, welcher diesen Gotteserkenntnis lehrt und ihm das wahre Heil verkündigt, so tief wird das Königtum anderseits dadurch erniedrigt, dass es nur im Gewand der Gefangenschaft auftritt, und daher von dem, was sonst zur Königsmacht und -pracht gehört, hier durchaus nichts kund wird. Der Bestand des bisherigen israelitischen Königtums war nicht von Gott, daher musste es untergehen. Israels Könige hatten allermeist auf der Waffen Gewalt und auf andere Weise der Heiden sich gestützt, sich aber bis auf wenige Ausnahmen in nichts von der heidnischen Könige Art unterschieden, daher mussten sie ein Ende nehmen. Eine ganz andere Art von israelitischem Königtum, in ganz anderer Weise mit Gott selbst verbunden, müsste erst aufkommen. In Daniel, seiner Gotteserkenntnis und Weisheit, ist es vorgebildet.

Freilich, es in dieser, seiner gegenwärtigen Gestalt mit dem Namen Königtum zu belegen, hätte mehr als wunderlich ausgesehen. Das thut der Verfasser auch nicht. Israels allgemeine Lage, auch Daniels Verhältnisse stimmten dazu ganz und gar nicht. Was an Israel, an Daniel königlich war, hing an Gott und war verborgen bei Gott. Er hatte Israel, Daniel gemacht, geleitet, sie dahin versetzt, wo sie sich jetzt befanden. Von ihm allein kam das Königtum, er nur war sein ideeller Träger.

Ein anderes kam hinzu. Unter den Heiden, von denen Daniel sich umgeben sah, wurde der Königsname von seinen Trägern immerfort befleckt. Nebukadrezar und seine Nachfolger hiessen ja Könige, sogar Könige der Könige. Aber in allem bewiesen sie sich des Königsnamens unwürdig. Nebukadrezar und die heidnischen Weltherrscher frevelten mehr oder weniger an Daniel und seinen Genossen, frevelten gegen Israel und seine bevorzugte Stellung, frevelten wider den allerhöchsten Gott. Auf diese Wahrheit, die Kap. 2—6 sich genauer darstellt, bereitet schon 1, 5 vor, wo das Gebot Nebukadrezars genannt ist, dass die heranzuziehenden Pagen das Beste von der Tafel des Königs unterschiedslos essen sollen, ohne Rücksicht auf ihre Religion,

ihr Gesetz, ihr Gewissen. Keineswegs waren unserem Verfasser, wie man es oft gedeutet hat und wie es nach V. 8 scheinen könnte, die Speisegesetze das Wichtigste an dem Vorzug Israels vor der Heidenwelt, ebensowenig wie Ezechiel, wenn er 18, 1 ff. schrieb, meinte, dass die hier genannten Gebote den Hauptinhalt der israelitischen Religion bildeten. Das ganze Buch Daniel belehrt uns darüber eines Besseren. Aber unter den hier gegebenen Umständen musste der hervorragende Wert der israelitischen Religion und ihr Unterschied von den heidnischen in den Speisegesetzen und im Festhalten an ihnen zum Ausdruck kommen. Sie den Heiden gegenüber zu bekennen war jedem, auch dem einfachsten Israeliten, gegeben, während die höchste Weisheit und Gotteserkenntnis zu verkündigen nur hervorragenden Gliedern des Volkes, wie Daniel, gegeben war. Auch konnte die grosse Masse der Heiden am ehesten irgend ein Verständnis für die israelitische Religion und ihren Unterschied von der heidnischen fassen, wenn an einem so ins alltägliche Leben einschneidenden Punkt wie an den Speisegesetzen der Unterschied zwischen Israel und den Heiden klar wurde. Die Heiden konnten doch wenigstens eine Ahnung von der Heiligkeit und Allgewalt des israelitischen Gottes empfangen, wenn sie sahen, wie streng der Israelit jegliche Berührung mit ausserisraelitischen Gottheiten vermied, um sich und seine Religion unbefleckt zu erhalten.[1]) Das thaten ja die Heiden keineswegs, ihnen kam nichts darauf an, mit anderen Göttern in Berührung zu kommen, sie trauten ihnen etwa das Gleiche zu, wie ihren eigenen Göttern. Dass also Israels Gott ein anderer Gott sei als alle heidnischen Götter, erhaben über sie alle, das kommt gleich im ersten Kapitel aufs schärfste zum

[1]) Die vielfachen Erörterungen, welche über Grund und Bedeutung der „Verunreinigung" Daniels und seiner Genossen gepflogen worden sind, wären hinfällig, wenn Pesch. mit ihren Lesarten n'ĕkûl und nauklîwjh (1, 8. 10) Recht hätte. Allein sie anzunehmen ist unmöglich, da die Abirrung vom Stamm גאל in אכל durch die Verschiebung eines Buchstabens und die so nahe liegende Verwandlung der media ג in die tennis כ sehr begreiflich ist. Auch LXX liest *αλισγηθη*. Wie unzuverlässig Pesch. Dan. in textlicher Hinsicht ist, geht auch daraus hervor, dass V. 10 חינתם (= ihr schuldig macht) mit nĕfsúq (= er schneidet ab) wiedergegeben ist. Ebenso ungenügend ist V. 14 ישמע (er hörte) durch 'eschtēma' (es ward gehört) wiedergegeben.

Ausdruck, und das nicht allein durch Innehaltung der Speisegesetze seitens Daniel und seiner Gefährten, sondern vor allem auch durch den Erfolg, welchen die Treue der Israeliten gegen ihren Gott hatte. Er bestand darin, dass wider alles Erwarten der Heiden die israelitischen Jünglinge körperlich besser gediehen als die Heiden und, was noch mehr, an Wissen und Weisheit die Besten der Heiden überragten (1, 17). Aber keineswegs, dass Daniel und seine Gefährten mit äusseren Vorzügen, irdischem Glück, umfassender Wohlfahrt beständig gesegnet worden wären. Im Gegenteil, schweres Unheil wird ihnen zugefügt (Kap. 3. 6), sie geraten in die äusserste Gefahr (Kap. 2). So ist es eben, weil und so lange heidnische Könige Träger der Weltherrschaft sind; vor dem Erscheinen des ewigen Königreiches Gottes in Israel wird Leid und Unheil denen, die Anspruch auf Teilnahme an ihm haben, reichlich zu teil. Sondern dazu vor allem dient das gute Aussehen und die grosse Weisheit jener Männer, um den König Nebukadrezar aufmerksam auf sie zu machen. Das Interesse des heidnischen Weltkönigs für die jüdischen Männer wird in Kap. 1 erweckt, und dadurch das Verständnis des folgenden vorbereitet. Denn da nach der Auffassung des Buches Daniel die Anerkennung Gottes seitens der heidnischen Könige nirgends durch Gewalt und Gewaltthat, sondern auf dem Wege der Überzeugung und nach dem Grundsatz der Freiwilligkeit zu stande gebracht wird, so muss nicht so sehr der Befehl des Königs, den allerhöchsten Gott anzubeten (2, 47; 3, 29. 33), als seine Geneigtheit, Daniel, den Juden, kommen zu lassen, um ihm sein Ohr zu leihen, in etwa vorbereitet sein. Und das geschieht eben im ersten Kapitel, welches die erste Berührung zwischen dem heidnischen Weltkönig und dem Vertreter des Gottesvolkes Israel andeutet und ihr Verhältnis zu einander, wie es in Kap. 2—6 zu Tage tritt, verständlich macht.

Der Sinn von Dan. 1 ist also: Daniel der Jude wird auf seine Aufgabe vorbereitet, den heidnischen Weltherrscher zu lenken und zu leiten und durch die von Gott geschenkte Weisheit und Kraft die Zügel des Weltregiments in die Hand zu nehmen.

II. Kapitel 2—6.

Die Heiden-Könige waren von jeher ungeeignet, Israel am besten bereitet, die Weltherrschaft (= Reich Gottes) zu führen.

Nachdem also das Verständnis des Folgenden in die rechten Wege gelenkt ist, geht der Verfasser an das Thema seines ersten Teils. Er berichtet im Anschluss an die Überlieferung aus der Zeit der Könige Nebukadrezar, Belsazar und Darius Ereignisse, deren Tendenz ist, die durch Daniel garantierte Erkenntnis des in den Händen des heidnischen Weltherrschers befindlichen Königreiches Gottes und die bald zu Tage getretene völlige Unfähigkeit und Unwürdigkeit des heidnischen Weltherrschers zu seiner Aufgabe darzuthun. Den Schluss bildet für jeden Abschnitt ein Lob des höchsten Gottes aus dem Munde des heidnischen Königs, des Königs im Universalreich (2, 46; 3, 28 f.; 3, 32 f.; 4, 31 f. 34; 6, 27 f.). Dem Lobe folgt aber jedesmal bald ein jäher Absturz, sei es, dass Gottes Lob keinerlei Folgen hat, oder sogar die Verfolgung der Anhänger des wahren Gottes eintritt. Dass in Wahrheit Israel, das Volk Gottes, die Welt regiert, und von Anbeginn Träger der Weltmonarchie ist, das ist Zielpunkt der ganzen Schilderung. Dazu bietet Daniel den heidnischen Königen die Möglichkeit, dass sie in der von ihnen geführten Herrschaft das Königtum Gottes anerkennen, überzeugt durch Erweis der Weisheit (Kap. 2), der Macht (Kap. 3), des gerechten Waltens Gottes in Gerichten zum heilvollen Ausgang (Kap. 4) oder zum Verderben (Kap. 5) der jeweiligen heidnischen Könige, und über das alles durch die ihnen abgenötigte Anerkennung seiner (Daniels) persönlichen Ehrenstellung bei Gott, sowie der Thatsache, dass ihre Königsherrschaft über die Welt von Gott stamme und allein mit Gott, in Anbetung des wahren Gottes und Gehorsam gegen die Weisungen seines Dieners Daniel sich aufrecht halten lasse. Dass das Königreich Gottes in Israel seinen Ausgangspunkt habe, wird durchweg als selbstverständlich vorausgesetzt: allein durch Israel besteht jegliche Weltmonarchie (vor dem Exil hiess es: um Israels willen, für die Zeit nach dem Exil gilt: durch Israel).

Denn wie kommt es nur, dass Nebukadrezar und Darius das Königtum Gottes anerkennen und ihre Unterthanen zur Unterwerfung unter dasselbe auffordern, und doch wird dieser religiösen Erkenntnis der Könige keine Folge gegeben, sie bleibt politisch, geschweige ethisch völlig unfruchtbar? Sonst gäbe es ja längst überhaupt keine Heidenwelt mehr. Eben darin liegt, dass alle Versuche Israels, das heidnische Weltkönigtum nach der Richtung zu reformieren, dass es wahrer Träger der göttlichen Weltherrschaft sein möchte, ganz und gar aussichtslos waren.

So war jedenfalls das Königtum Gottes längst unter den Heiden bekannt und hatte bei ihren obersten Königen Anerkennung und Aufnahme gefunden, lange vor der Gegenwart. Warum also, so deutet es der Verfasser seinen Zeitgenossen, an seiner Existenz, an seinem Kommen in ewiger Gestalt, in völliger Herrlichkeit zweifeln? Selbst unter den Heiden hatte einst das Königreich Gottes Anerkennung gefunden. Das aber wäre doch gegen die gesamte alttestamentliche Vorstellung, dass unter Heiden Gottes Königtum bekannt sei, und Israel dabei keine Rolle spiele. Nein, Israel war schon damals sein ideeller oder geistiger Träger.

Das Königreich Gottes ist an einen festen historischen Zeitpunkt überhaupt nicht gebunden: vorhanden ist es allezeit, es ist anerkannt und wieder vergessen worden, ihm wird bald Folge gegeben, bald nicht. Es wird anerkannt, sei es infolge der Traumauslegungen Daniels und ihrer Erfüllung, wie sie Nebukadrezar erlebt hat (Kap. 2. 4), bald infolge der wunderbaren Machtthaten Gottes an Daniel (Kap. 6) oder an seinen Gefährten (Kap. 3). Immer aber schwebt es Israel und seinen Frommen in den Gedanken, einem Daniel dreht sich alles um das Königtum Gottes, um das Ziel, dass ihm eine Stätte in der Erkenntnis vor allem des heidnischen Weltkönigs bereitet werde. Und immer nur an überlieferten Stoffen wird die Anerkennung des Königtums Gottes in der Heidenwelt nachgewiesen. Man darf aber darum nicht die Abzweckung des ersten Teils im Buche Daniel auf die Makkabäerzeit in Anspruch nehmen. Gewiss wird man gut thun, auf die Gedankenwelt eines Jeremia und Deuterojesaja zurückzugehen, wonach der heidnische König im Dienst Jahwes steht und dem Volk Jahwes die Bahn zu bereiten hat; Cyrus als

Knecht Jahwes befiehlt, Jahwes Volk freizulassen, Jahwes Tempel zu bauen, schafft dadurch Israel die Bewegungsfreiheit, seinem Beruf als Missionar unter den Völkern nachzugehen (vorbereitet bei Jeremia, bei dem Nebukadrezar als „Knecht Jahwes“ die Verhältnisse im Reiche ordnet, auch Israels; seinem Volkstum ein Ende macht und Israel ins Exil führt). Diese Gedanken sind aber hier dahin fortgebildet bezw. umgebogen, dass zwar im Exil und nachher die heidnischen Weltkönige Israel in der Weltmonarchie die leitende Stelle gaben und darin des wahren Gottes Königtum schon stillschweigend anerkannten, das sie ihn später laut priesen, jetzt aber nach dem Verlauf einer mehrhundertjährigen Geschichte es als unmöglich angesehen werden musste, dass von den Heiden dem Königreiche Gottes irgend welcher Dienst erwiesen wurde, im Gegenteil die heidnischen Weltregenten nur als Feinde gelten konnten, die eben, weil Gottes das Königtum ist, erst untergehen müssen (über die Stellung ihrer Unterthanen, der Heiden als solcher, ist hier überhaupt nichts gesagt, daher von einem Missionsberuf Israels an den Heiden wenigstens in diesem Zusammenhang und in dieser Allgemeinheit im Buch Daniel überhaupt nicht die Rede).

Unser Verfasser bezeugt mit seinem ganzen ersten Teil, dass er auf religiöses Gemeingut der Frommen Israels, auf den ererbten väterlichen Besitz an göttlichen Gütern zurückzugreifen vorhat. Er war nicht der erste und wollte nicht der erste sein, der das Königreich Gottes verkündigte. Dies war nach ihm seit Jahrhunderten ein Stück des Glaubens des wahren Israels, das nicht bloss selbst in der tiefsten Erniedrigung, im babylonischen Exil, nicht vergessen worden war, sondern schon damals selbst in die Heidenwelt getragen, und sogar von argen Tyrannen, grimmen Feinden Israels, wie Nebukadrezar, aufgenommen war. Wenn selbst im Exil (in demselben spielen ja alle Ereignisse Kap. 2—6.) das Königreich Gottes ein fester religiöser Besitz Israels war, an dem damals nicht nur niemand zweifelte, sondern der vielmehr zu herrlichen Machtthaten Gottes durch seinen getreuen Diener Daniel Anlass gab: wie sollte denn nicht jetzt, in der Zeit der Religionsverfolgung durch Antiochus IV. der Glaube an Gott und sein Königtum der Aufbewahrung wert sein, ja sicherlich herr-

liche Früchte tragen? Doch während damals im Exil nicht bloss Israel (was sich von selber versteht und gar keine Erwähnung findet), sondern auch der heidnische Weltkönig von der Grösse und Herrlichkeit des Königtums Gottes zeitweise Eindrücke empfing und demselben auch einigemal Anerkennung und Ehrerbietung darbrachte: in der Gegenwart war das anders, mussten die Dinge einen anderen Verlauf nehmen. Einstmals hatten Daniel und seine Gefährten teils durch prophetische Begabung und Weissagung, teils durch Heldenmut im Glauben an ihren Gott die Anerkennung des Königreiches Gottes seitens Nebukadrezars vorbereitet. Jetzt aber musste, ehe das Königreich Gottes in ewiger Gestalt und vollkommener Herrlichkeit offenbar werden würde, eine grosse Umwälzung aller Verhältnisse eintreten. Von den bestehenden Reichen der Gegenwart war es keines im stande noch wert, die göttliche Universal-Monarchie zur Darstellung zu bringen. Nein, ein völlig neues Reich, ein Reich israelitischer Nationalität wird die letzte Vollendung herbeiführen.

Da es sich im ersten Teil des Buches Daniel um überlieferte Stoffe handelt, die hier zu einem bestimmten Einzelzweck verarbeitet werden, so ist es nicht ausgeschlossen, dass die Tendenz der einzelnen Abschnitte ein oder mehrere Jahrhunderte von der Zeit des Verfassers unseres Buches zurückweist. Denn die Erkenntnis des Gottes Israels und seines Königtums auch unter den Heiden war ja schon seit dem Exil eine immer mehr zur Klarheit sich durchringende Erwartung des Glaubens Israels. Dass Meinhold daher den Beruf Israels als Weltmissionar in Kap. 2—6 dargestellt findet (worüber näheres unten S. 77 f.), ist wohl zu begreifen. Vielleicht darf man ihm sogar einräumen, dass unter diesem Titel die hier erzählten Geschichten (aber schwerlich in geschriebener Gestalt) seit langer Zeit in Israel umgingen. Aber die Anwendung der überlieferten und hier wiedergegebenen Erzählungen und ihre Benutzung für den vorliegenden Zweck des ganzen Buches Daniel, die Beziehung der Verwirklichung des Weltkönigtums Gottes auf die Jetztzeit, das war das grosse Werk unseres Verfassers. Er hat sie so bearbeitet und ihnen die deutliche Tendenz gegeben, dass die heidnischen Weltherrscher trotz einer zeitweiligen Erkenntnis

des göttlichen Ursprungs ihrer Weltherrschaft und trotz der Leitung durch einen israelitischen Gottesmann weder auf die Dauer zur Führung der Weltherrschaft geeignet, noch viel weniger aber die ewige vollkommene Weltherrschaft, die das Heil bedeutete, innehaben konnten. Den ursprünglichen Sinn unserer Erzählungen in allen Ehren (möglicherweise hat ihn Meinhold richtig getroffen), doch hat er für den ersten Teil unseres Buches hinter den zurückzutreten, welchen der Verfasser dem ersten Teil durch seine Zusammenstellung mit dem zweiten Teil, durch den einheitlichen Charakter des Ganzen, durch das Erscheinen des Buches mitten in der Religionsnot des gläubigen Israel unter Antiochus Epiphanes gegeben haben wollte. Und der Beziehungen zwischen dem ersten und zweiten Teil sind, wie wir weiter unten des näheren sehen werden, mehr, als es auf den ersten Blick scheint, so dass sich ein integrierender Zusammenhang der beiden Teile des Buches wohl statuieren lässt, der unserer Auffassung des ersten Teils eine weitere Stütze gibt.

Der erste Teil des Buches zerfällt, wenn wir von der Einleitung absehen (Kap. 1), recht betrachtet in vier Abschnitte: 2; 3, 1—30; 3, 31—4, 34; 5 f. Denn Kap. 5 ist, wiewohl es eine in sich geschlossene einheitliche Erzählung bildet, doch kein selbständiger Teil, sondern zum Teil Nachhall von Kap. 2—4, vor allem aber Einleitung zu Kap. 6. Es soll einmal zeigen, wie das babylonische Königreich zu Grunde geht, nachdem sein König die Erkenntnis des wahren Gottes verloren und ins Gegenteil, in die Lästerung des allein wahren Gottes, verkehrt hat. Nebukadrezar hatte dreimal den allerhöchsten Gott anerkannt, 2, 47; 3, 28 f.—32 f.—4, 31 f. Belsazar, sein Sohn, der den allerhöchsten Gott verhöhnt, büsst dafür mit Thron und Leben, und doch hätte er sich an seinem Vater ein Beispiel nehmen sollen, wie es ausdrücklich 5, 22. 23 heisst. Ferner soll Kap. 6 zeigen, wie auch des neuen Königs, des Königs aus anderem Stamm, Darius, des Meders Königtum einzig und allein durch die Anerkennung des wahren Gottes besteht (6, 27 f.).

In den einzelnen Abschnitten ist nun deutlich eine Steigerung der Erkenntnis des Gottes Israels und seines Königreiches durch den heidnischen König wahrnehmbar. Im ersten Abschnitt wird von

Nebukadrezar die Wahrheit anerkannt, dass Gott „der Gott der Götter und Herr der Könige“ ist und Geheimnisse kund thun könne (2, 47). Es bleibt bei dieser Anerkennung und dem Staunen Nebukadrezars über einen solchen Gott, der mehr als alle heidnischen Götter sei. Praktische Folge wird dieser Erkenntnis nicht gegeben, und sie mehr als Sache des Augenblicks, wenn man will, des augenblicklichen Einfalls, behandelt. Weiter geht Nebukadrezar noch nicht, als dass er Gott als „Herrn der Könige“ anerkennt, aber von Gottes Königtum redet er noch nicht. Dieses bleibt ihm für jetzt eine unbekannte Grösse und macht keinen Eindruck auf ihn. Es ist, als sollte hervortreten, wie Nebukadrezar sich in die völlige Ablösung seiner und seiner Nachfolger Königsherrschaft durch das ewige Königreich Gottes nicht finden könne. Er schweigt sich darüber aus, ob er Gott als König, als seinen König, ob er ein Königtum Gottes anerkenne, wiewohl Daniel so klar darauf hingewiesen hatte, dass das babylonische Weltreich und noch mehrere andere untergehen müssten, ehe Gott das ewige Königreich auf Erden aufrichten könne. Dass aber Gott Geheimnisse offenbar zu machen im stande sei, das freilich musste er zugeben, nachdem er an seinen Zauberern und deren Weisheit völlig zu schanden geworden war. Ergebnis von Kap. 2: das Königreich Gottes, Gegenstand und Ziel der Verkündigung Daniels, wird von Nebukadrezar als „Geheimnis“ anerkannt, ohne dass er Stellung dazu nimmt, nur erkennt er für den Augenblick Gott die oberste Stelle in der Götterwelt und über allen Königen zu.

Einen Schritt weiter führt Kap. 3. Hier hat Nebukadrezar eine Probe von der wunderbaren Macht und ausserordentlichen Hilfe und Gunst, die dieser Gott den Seinen zu teil werden lässt, empfangen. Daniels Gefährten Sadrach, Mesach und Abednego sind vor dem sicheren Tode im Feuerofen errettet worden. Nebukadrezar erkennt das nicht bloss an, sondern lobt und preist laut diesen Gott und verbietet seinen Unterthanen bei strengster Strafe, ihn zu lästern (3, 28 f.). Als einen Gott also, der rettet, Heil gibt, erkennt und preist Nebukadrezar Gott, aber nur als Gott der Israeliten. Dass er Gott auch für die Heiden sei, dass Heiden ihn anzubeten, oder gar Heil von ihm zu empfangen hätten,

davon ist keine Rede. Immerhin, da er schon 2, 47 diesen Gott als die anderen Götter überragend anerkannt hat, so bringt er doch wenigstens insofern seine Unterthanen mit ihm in Berührung, als er ihnen seine Lästerung verbietet. Das ist freilich nur eine negative Stellung, wie er selbst sie bisher in der That eingenommen hat, denn wenn er auch Gott in Kap. 2 als den, der Geheimnisse kund thue, anerkannt hat, wenn er auch Gott für seine Wundermacht, an seinem Volk erprobt, preist, praktische Folgen für sein Leben und Verhalten hat das bis jetzt nicht. Auch Kap. 3 ist vom Königreich Gottes in Nebukadrezars Mund keine Rede, es wird hier überhaupt nicht genannt. Seinen äusseren Grund mag das darin haben, dass hier Daniel nicht auftritt, und ihm als der Hauptperson des Buches die Hauptsache des Buches zu behandeln vorbehalten bleiben soll. Und wenn man weiter fragt, warum Daniel in dieser Erzählung gar nicht vorkommt, so ist darauf (ausser dem, was schon erwähnt wurde, dass auch einfache Leute aus dem erwählten Volk eine Stelle finden sollten) vor allem zu erwidern, dass Daniel, nachdem er in Kap. 2 von Nebukadrezar aufs höchste geehrt, gleichsam als Gott anerkannt worden war (2, 46 סָגִד לִדנִיאֵל), er nicht wohl gleich danach, wenn anders der Gang der Erzählungen nach psychologischen Gesetzen verlaufen sollte, von demselben König verfolgt und in die äusserste Lebensgefahr gebracht werden sollte, Nebukadrezar vielmehr geschildert werden sollte als einer, der von Stufe zu Stufe in der Erkenntnis Gottes und seines Königtums zunähme, dazu aber nicht bloss eine Probe der Weisheit (Kap. 2), sondern auch der Macht Gottes erforderlich war, um Nebukadrezar zu einer völligen Erkenntnis Gottes zu führen. Entscheidend freilich, meinen wir, wird für den Verfasser auch hier die Überlieferung gewesen sein, und was uns an der Erzählung in Kap. 3 befremdlich vorkommt, schon allein die Persönlichkeiten der drei Männer, die sonst im ganzen Buch nicht wieder auftreten, das hat er letztlich darum angezogen, weil der ihm überlieferte Stoff es also vorschrieb. Aber auch hier gilt wie zu Kap. 2: was Kap. 3 im vorliegenden Buch zu bedeuten hat, muss der Zusammenhang des Ganzen entscheiden. So wäre also dies das Ergebnis des Kap. 3: das Königreich Gottes bleibt

für die Erkenntnis Nebukadrezars noch im Hintergrund und wird lediglich aus Kap. 2 als Nebukadrezar von Daniel kundgegeben vorausgesetzt, ohne dass es doch bisher Eindruck auf den König gemacht hätte; Nebukadrezar erkennt aber den höchsten Gott nicht bloss aus seiner Weisheit, sondern auch aus seiner Macht; Nebukadrezar erkennt ihn hier nicht bloss an, sondern preist ihn laut über allen anderen Göttern; Nebukadrezar nimmt nicht nur persönlich Stellung zu ihm, sondern verbietet auch seinen Unterthanen jegliche Lästerung Gottes.

Noch also hat all seine Erkenntnis des wahren Gottes keine praktischen Folgen gehabt, und Gottes Königreich hat er noch gar nicht angerührt. Fortan war es doch nur ein Schritt bis dahin. Es bedurfte nur der Konsequenzen aus der in Kap. 2. 3 gewonnenen Erkenntnis, die Nebukadrezar aber nicht durch verstandesmässige Überzeugung, nicht als Zeuge der Proben von den Werken Gottes, sondern durch ein persönliches Erlebnis, das ihn in Herz und Gewissen traf, empfing. Hier, erst hier, wo der heidnische König mit Gott in persönliche Berührung kommt, ihn im alttestamentlichen Sinne des Wortes wahrhaft erkennt, d. h. erfährt, spricht er auch zum erstenmal vom Königreich Gottes; ja Anfang und Ende seiner Worte, seines Sinnes ist jetzt des wahren Gottes ewiges Königtum (3, 34; 4, 31. 32—34). Hier macht er selber die von ihm erlebten Zeichen der Wunderweisheit und Wundermacht des allerhöchsten Gottes kund. Nicht auf dem Wege der Güte und Gnade hat er sie erkannt. Er war an ihm vergeblich gewesen: die ihm durch die Erlebnisse Kap. 2. 3 nahegelegte Erkenntnis der Macht Gottes und seines vollkommenen Heils (des Königreichs Gottes) hatte er zwar nicht zurückgestossen, aber auch nicht zu Herzen genommen. Nach der erstmaligen oberflächlichen Anerkennung Gottes, nicht aber seines Königtums, war er alsbald der alte geworden, der gottvergessene Heide voll Hochmut und Übermut gegen den lebendigen Gott (vgl. 4, 22: עַד דִּי תִנְדַּע וגו׳). Daher erging ein schweres Gericht Gottes über Nebukadrezar: eine entsetzliche Krankheit, verbunden mit einer nebenhergehenden Erläuterung durch die von Daniel mitgeteilte Offenbarung Gottes, brachte den König Nebukadrezar zur Besinnung. Nunmehr erkennt er ausdrücklich

und nachdrücklich das Königtum Gottes an: dies wird auch als Absicht und Zweck seiner Heimsuchung betont (22—24). Hier ist der erste Höhepunkt im ersten Teil (Kap. 2—4) erreicht: Nebukadrezar erkennt das Königreich Gottes (und darin implicite das höchste Heil Israels und der Welt) an. Nebukadrezar hat sein eigenes Königtum dadurch erhalten und gefestigt, dass er es unter Gottes Königtum gestellt hat. Keineswegs aber war es selbstverständlich, dass, weil nach antiker Auffassung der König selber das Reich ist, und was er seinen Unterthanen gebietet, auch auf dem Gebiet der religiösen Überzeugung und des Gewissens unbedingt gehalten werden muss (3, 29), dass mit Nebukadrezar zugleich seine Unterthanen Gott und seinem Königreich dienstbar sind, also im König Nebukadrezar sich die ganze Heidenwelt unter Gott beugt. Hiervon ist nichts gesagt, es handelt sich hier, wie überhaupt bei den verschiedenen Phasen des Weltreichs nicht um die Nationen, sondern wesentlich um die Könige (so auch Behrmann an mehreren Stellen). Und welch ein Nonsens wäre auch entstanden, hätte der Verfasser das ganze Reich Nebukadrezars, den König wie die Unterthanen, dem Gott Israels wollen unterthänig machen. Dann wäre ja das Königreich Gottes längst verwirklicht gewesen, während es doch noch zu den Zeiten des Verfassers ein Gegenstand eifrigen Studiums, demütigen Bemühens, heissen Sehnens geblieben war. Darum ist die Darstellung ganz richtig, dass Nebukadrezar lediglich für seine Person Gottes Königreich lobt und preist. Seinen Unterthanen sagt er darüber gar nichts, wie sie sich fortan zum wahren Gott zu verhalten hätten: ein Beweis auch, wie wenig das Verbot der Lästerung (3, 29) in den Vordergrund zu stellen ist. Es hat danach vielmehr nur als Kehrseite der Anerkennung, die Nebukadrezar dem allerhöchsten Gott für seine Person widmet, zu gelten. Ergebnis aus Kap. 4: Nebukadrezar erkennt das Königreich Gottes an und zwar aus eigener Erfahrung, durch das persönliche Erleben eines schweren Gerichts Gottes veranlasst, und ist voll Preis und Dank darüber.

Der zweite Höhepunkt im ersten Teil des Buches, dem ersten noch übergeordnet, folgt in Kap. 6, wird aber, um ihn nur um so mehr hervorragend erscheinen zu lassen, durch die tiefste

Tiefe in Kap. 5 vorbereitet. Nachdem Belsazar, Nebukadrezars Sohn, trotz seines Vaters, durch seine persönliche Unwürdigkeit die Erkenntnis des Königreichs Gottes verloren, ja sie mutwillig von sich gestossen hat, überkommt es Darius gleichsam als ein Erbe (Kap. 6). Ihm braucht es nämlich gar nicht erst bekannt gemacht zu werden, wie es bei Nebukadrezar wiederholt geschehen war — kein Wort davon findet sich. Sondern als hätte er von seinen Vorgängern mit der Regierung auch diese Erkenntnis übernommen, oder wie es sonst gedacht sein mag, es wird als ganz selbstverständlich angesehen, dass er vor Daniel die grösste Hochachtung hegt. Des weiteren ist der Fortschritt in Kap. 6 deutlich: einerseits droht die Gefahr hier nicht irgend welchen beliebigen Gliedern des Volkes Israel, wie Kap. 2. 3, sondern seinem vornehmsten Vertreter Daniel und in ihm dem demnächstigen obersten Herrn im Reich (s. 6, 4), dem Urheber der Erkenntnis des Königreiches Gottes bei Nebukadrezar, anderseits bringt Darius nicht, wie einst Nebukadrezar, selber die Verehrer des wahren Gottes in Gefahr (Kap. 2. 3), sondern nur seine Beamten sind die Feinde Gottes und seines Dieners Daniel. Und ferner: nicht ein zufälliges Gebot des Königs, zu seiner eigenen Verherrlichung als Gott bestimmt (wie Kap. 3), ist Ursache der Gefährdung, sondern die ausgesprochene Absicht, Daniel bei seiner Religion zu fassen und unschädlich zu machen. Aus allen diesen Gründen willigt Darius, der eine vollkommene Erkenntnis dessen, was er gegen Gottes Königreich sündigte, besass, nur geteilten Herzens ein, die Versäumung des königlichen Gebots an Daniel zu bestrafen. Daher plagt ihn das böse Gewissen, als Daniel in die Löwengrube geworfen ist, bei Tag und Nacht (19—21), er hat keine Ruhe, bis er Daniel wieder gerettet weiss, da ist sein Herz wieder leicht, sein Gewissen erledigt (24), und zur Sühne dessen, was geschehen, werden Daniels Verfolger den Löwen vorgeworfen. Nunmehr ergeht Befehl an alle Unterthanen, dass sie (sich nicht bloss vor Lästerungen des höchsten Gottes hüten sollen (3, 29), sondern) ihn ernstlich zu fürchten hätten als den wahrhaftigen Gott, des Königreich kein Ende habe (6, 27). Von der Ausführung auch dieses Gebots wird selbstredend nichts weiter gesagt (s. o.).

Und doch trotz alledem: wie ungöttlich ist schon hier in

Vergleich zu Nebukadrezar die Weltmonarchie geworden. Dort langsam wachsende Erkenntnis des wahren Gottes und seines Königtums, zuerst Verfolgung der Genossen Daniels, nachher aber tiefe Demütigung vor Gott und lauter Ehrerbietung gegen Daniel. Danach Belsazar, Nebukadrezars Sohn, der sich gegen Gottes Königtum gleichgültig und leichtsinnig stellte, am Ende auch Daniel sehr ehrte. Hier aber Darius, der trotz von vornherein feststehender Erkenntnis des Königtums Gottes (die ja Nebukadrezar erst allmählich gewann, Belsazar überhaupt verschmähte) nicht den Mut fand, gegen Daniels Feinde aufzutreten, ihn, den grössten Wohlthäter des Universalreiches in die furchtbarste Gefahr geraten liess und eine recht klägliche und jämmerlich gebrochene Stellung zum Königtum Gottes einnimmt, was er auch durch sein nachher erfolgendes Edikt nicht wieder gut machen kann. Mit offenbarer Absicht hat der Verfasser des Darius Haltung als eine so völlig halbierte gekennzeichnet, um es zum Schluss noch einmal (wie schon bei Belsazar) als eine Schuld der heidnischen Weltherrscher erscheinen zu lassen, wenn sie ihre Weltherrschaft schliesslich, einer nach dem anderen, verlieren mussten. Sie hätten es besser wissen müssen, es besser haben können, aber sie wollten nicht, weder der leichtsinnige Belsazar noch der halbherzige, feige Darius.

In Kap. 6 wird Darius wiederum (gleich Nebukadrezar Kap. 4) nicht nur zur erneuten Anerkennung, sondern zum vollgewichtigen Preise des Königtums Gottes gebracht. Gerade weil nun das Königreich Gottes in Darius feststehende Voraussetzung geworden, während es bei Nebukadrezar Kap. 4 reife Frucht seiner Lebensführungen war, und doch seine (Darius') Erkenntnis noch so mangelhaft befestigt war, dass er keineswegs konsequent nach ihr handelt: so sehen wir, wie nicht nur unter Hin- und Herschwanken, durch Rückfall und Wiederaufrichtung, Gottes Königtum in der Heidenwelt, d. i. bei den heidnischen Herrschern, Anerkennung und Aufnahme findet, sondern damit wird eben der Charakter des heidnischen Universalreiches als eines immer ungöttlicher werdenden geschildert. (Das heidnische Weltregiment hat sich also zur Führung des Königtums Gottes auf die Dauer völlig unfähig erwiesen. Im zweiten Teil des Buches wird diese Fortent-

wickelung noch deutlicher hervortreten.) Das ist der innere Fortschritt in Kap. 2—6.

Dem Leser werden viele Gedankengänge, welche die vorstehende Übersicht über Kap. 2—6 bietet, nicht ganz unbekannt vorkommen. Sie haben ihre Vorläufer, aber was unserer Darlegung wesentlich ist, das ist, meinen wir, neu. Nach Meinhold nämlich (Zur Erklärung des Buches Daniel S. 6 ff.) bekennt Nebukadrezar in Kap. 2, dass das begonnene Missionswerk Daniels an ihm schon Wurzeln gefasst habe, wenn auch noch etwas heidnischer Sauerteig in ihm zurückgeblieben sei. Ebenso sei Kap. 3 der Eindruck und die Wirkung auf das Heidentum die Hauptsache, und das Letzte, was das Buch Daniel zu dieser Frage sage, laute nach Kap. 4 Schluss, das Missionswerk sei an Nebukadrezar als gelungen zu betrachten. Ferner: Kap. 2 zeigt den Heiden Gott als Allwissenden, Kap. 3 als Allmächtigen, „in Kap. 4 tritt neben der Allwissenheit und Allmacht mit besonderer Betonung die Heiligkeit Gottes hervor". Es sei doch wohl nicht zufällig, dass wir hier zuerst und zwar fünfmal von der Heiligkeit Gottes und seiner Diener hören, und neben die Heiligkeit Gottes trete endlich in Kap. 6 seine Gerechtigkeit. Wir können nicht umhin anzuerkennen, wie wir es schon oben andeuteten, dass Meinhold mit seiner Auffassung auf einer richtigen Fährte war, wenn er freilich auch durch seine Theorie von der vormakkabäischen Entstehung der Kap. 2—6, die schon von Budde in der Theol. Litt.-Ztg. 1886 Nr. 26 so treffend beleuchtet (doch keineswegs allseitig widerlegt) ist und neuestens erst von Gall gänzlich abgethan wurde (in: Die Einheitlichkeit des Buches Daniel S. 7 ff.) und durch die völlig verfehlte Meinung, hier solle Israel an seine Missionspflicht gegen die Heiden erinnert werden, sich den Weg zum Verständnis des Buches Daniel als eines organischen Ganzen verbaut hat.[1])

[1]) Nach Meinhold ist der „beherrschende Gedanke" in Kap. 2, „der Gott Israels offenbart sich durch Israel auch als der Gott der Heidenwelt." Das ist gewiss auch ein wichtiger Gedanke, den man in Kap. 2 finden kann. Aber zum „beherrschenden" kann man ihn doch nur machen, wenn man Kap. 2 von seiner Umgebung isoliert und das ganze Buch in zwei zeitlich weit ausein-

Gleichwohl soll niemand meinen, dass man mit allerlei ungesalzenen (sit venia verbo) Redewendungen eine solche irrtümliche Auffassung kräftiger zurückweisen könne. Wenn wir z. B. lesen: „Trotz des vortrefflichen Religionsunterrichtes, den Nebukadrezar genossen hat, hat sein Sohn Belsazar anscheinend nichts mitgelernt“ (Gall ib. S. 11); allerdings hätte sich Nebukadrezar (2. 47) zu einem Lobpreis des jüdischen Gottes aufgeschwungen, „der Not gehorchend, nicht dem eigenen Triebe“, im Anfang von Kap. 3 sei Nebukadrezar wieder der alte, „statt des einen unsauberen Geistes, der ausgetrieben war, sind nun sieben schlimmere bei ihm eingekehrt“, wenn wir ferner in diesen Zusammenhängen lesen von der „Bekehrungsgeschichte Nebukadrezars“ (ib. S. 44) oder endlich „nach Meinhold verteilen sich die verschiedenen Eigenschaften Gottes auf die einzelnen Kapitel etwa in der Weise wie sie in einem modernen Unionskatechismus besprochen werden“ (S. 18); so scheint uns, der das sagt, damit nicht seine Gegner, sondern lediglich sich selbst zu richten. Das ist eine bedauerliche Weise und ein unwürdiger Ton, um exegetische und hermeneutische Differenzen zum Austrag zu bringen. Man wird hier

anderliegende Stücke zerreisst. Mit Meinholds Gesamttheorie fällt auch seine Auffassung des Grundgedankens der einzelnen Kapitel. Wenn nun Meinhold neben jenem Satz darauf aufmerksam macht, wie die Belehrung in Kap. 2, dass die Magier nicht Diener Gottes seien, dass er ihnen sein Wesen nicht offenbare, „wichtig für die Auffassung der Bedeutung unseres Kapitels“ sei weil der König über die Zukunft, und insbesondere über das messianische Reich belehrt werden solle, so hat er diesen „wichtigen“ Gedanken mit jenem beherrschenden nicht recht in Zusammenhang gebracht. Vor allem hätte er weiter gehen müssen dahin, dass nicht die „Belehrung“ des Königs dem Verfasser die Hauptsache war, sondern ihre vorläufige Erfolglosigkeit.

Überhaupt darf man wohl sagen, dass Meinholds Theorie vom Buche Daniel in der wissenschaftlichen Welt kaum noch namhafte Anhänger findet, dass sie aber, weil sie durch das sonst in seiner Weise so treffliche Strack-Zöcklersche Bibelwerk in weite Kreise getragen wird, leider immer noch mehr Verbreitung findet, als sie verdient. Budde hat sie (s. o.) so widerlegt, dass sie für die meisten als abgethan galt (freilich hat dieser Kritiker den Hauptfehler der Meinholdschen Theorie kaum berührt). Mit Recht bemerkt Bevan (a. a. O. S. 23 Anm.) „His arguments ave very fanciful.“ Meinholds Grundirrtum bestehe in der Annahme, „that a writer of the Maccabean age would necessarily make the situation of Daniel and his companions similar in very detail to the situation of the Jews under Antiochus“.

lebhaft an den Protest erinnert, den einst König in berechtigtem Zorn wider gewisse moderne „Entwicklungstheoretiker“ schleuderte (Hauptproblem der altisraelitischen Relig.-Gesch. S. 107). Dagegen ist übrigens die sachliche Erwiderung, die Gall Meinhold angedeihen lässt, an manchen Stellen recht matt. So äussert er gegen seine Gesamtauffassung von Kap. 2—6: „Dagegen (sc. dass es auf den Eindruck ankomme, welchen die grossen Thaten Gottes auf das Heidentum machen) ist folgendes zu sagen: 1. die Bedeutung eines Abschnittes hat sich nicht aus einer Sentenz, die in demselben vorkommt, zu ergeben, sondern aus der Gedankenreihe, die sich aus der Erzählung in logischer Folgerung ergibt.“ (Aber die Wendung: „Sentenz, die in demselben vorkommt“ enthält eine Unterstellung, gegen die sich Meinhold mit gutem Grund verwahren dürfte, denn selbstverständlich meint er auch und sucht nachzuweisen, dass diese Sentenz eben die Spitze der Gedankenreihe bildet, die sich aus der Erzählung in logischer Schlussfolgerung ergibt.) 2. „weiter aber enthalten die Schlussverse gar nicht das, was Meinhold in ihnen findet, nämlich dass sich aus ihnen die Aufforderung an die Juden entnehmen lasse, Heidenmission zu treiben“ (S. 16). Doch ist Galls ganze Beweisführung gegen Meinhold (S. 17 ff.) stellenweise recht schwach, ohne dass wir hier auf Einzelheiten eingehen wollen. Nur so viel sei angedeutet, dass Gall, der Kap. 2—6 denselben Gedanken, wie die überaus grosse Mehrzahl der Ausleger herausliest, nämlich dass „die Frömmigkeit auf Erden ihren Lohn findet“ (S. 21), denselben Fehler macht, den er an Meinhold so rügt, indem er trotz Aufweisung von Gedankenreihen (woran es auch bei Meinhold nicht fehlt) schliesslich wieder an gewisse Einzelworte sich hängt. So, wenn er zu Kap. 4 bemerkt (S. 27. 28): „Was die Erzählung will, ist selbstverständlich“ (dann braucht man ja kein Wort zu verlieren, und alle Erörterungen wären überflüssig, nämlich ausser dem, was Gall dazu beiträgt), „Gott steht auch über der Macht der Könige und ihrer Reiche, die er ihnen nehmen kann, wie sie dieselben auch aus seiner Hand empfangen“; deutlich zeigen, dass es darauf dem Verfasser ankommt, die Schlussworte in V. 34 „und welche wandeln in Hochmut, die vermag er zu erniedrigen“. Wenn

ferner Gall meint, dass Kap. 2—6 in der Hauptsache, nämlich in der Lehre, die sie geben wollen, übereinstimmen (S. 29), dagegen Meinhold, dass von Kapitel zu Kapitel ein Fortschritt stattfinde, so ist darin wenigstens dieser jenem überlegen. Was endlich Gall gegen die Möglichkeit der Meinholdschen Gesamtauffassung geltend macht, dass nämlich von einer Missionsarbeit Israels unter den Heiden in den nachexilischen Schriften seit Deuterojesaia nicht mehr die Rede sei (S. 32), so lassen wir die Behauptung an dieser Stelle auf sich beruhen, möchten aber fragen, ob Gall auch leugnen wolle, dass nach dem Exil zumal seit der griechischen Zeit das Judentum in jeder Weise auf das Proselytenmachen ausgegangen sei. Thatsächlich also ist das Judentum jedenfalls seinem Missionsberuf nachgegangen, selbst wenn sich dafür (nach Gall) keine exegetischen Belege finden sollten. Auf die Erläuterung der einzelnen Erzählungen, wie sie Gall an verschiedenen Stellen im ersten Teil seines ersten Buches gibt, gehen wir nicht ein, weil sie kaum über die von seinen Vorgängern vorgebrachten Argumente hinausführt. Er bleibt eben, wie fast alle Ausleger, in dem Irrtum befangen, den Bevan kurz und präzis so ausgedrückt hat: „The narratives (cp. 1—6) . . . are very loosely connected with each other“ (S. 22).

Nein, es ist ganz und gar nicht an dem, sondern in Kap. 2—6, wie oben ausgeführt, ist das Königtum Gottes und die Stellung der heidnischen Herrscher zu ihm das Thema. Zwar münden die einzelnen Abschnitte in ein Bekenntnis der Heidenkönige aus (2, 47; 3, 28; 4, 31. 34; 6, 27 f.), aber dieses ist, weil Ziel, doch nicht die Hauptsache. Vielmehr was darauf folgt, nämlich dass nichts Wesentliches dadurch in der Einrichtung des heidnischen Weltreiches geändert wird, dass die Erkenntnis des wahren Gottes und seines Königreichs nur scheinbar fortschreitet, auf die Dauer aber abnimmt und gänzlich verloren geht, das zu zeigen ist der letzte Zweck der Erzählungen.[1]) Und die in Kap. 2 von Daniel vorgetragene Offenbarung über das König-

[1]) Bei Meinhold findet sich öfter der Hinweis darauf, dass die Lobpreisungen Gottes aus dem Munde Nebukadrezars durchaus „kein monotheistisches Bekenntnis“ seien (z. B. zu 4, 4 über 3, 32). Derselbe ist von einer ge-

reich Gottes, die Kap. 3 erzählte Bestätigung derselben durch einen Machtbeweis desselben Gottes, die Anerkennung des Königtums Gottes durch Nebukadrezar in Kap. 4, die Anerkennung und Absicht der Ausbreitung des Königtums Gottes durch Darius, sind nur Mittel zum Zweck, beleuchten lediglich die Thatsache, dass trotz alles dessen, was Gott an den heidnischen Königen gethan hat, von einer Annäherung derselben an eine wahrhaftige und bleibende Erkenntnis des Königtums Gottes keine Spur vorhanden war.[1])

Unter diesen Gesichtspunkten ist der Inhalt von Kap. 2—6 jetzt im einzelnen zu deuten.

So ist, um auf den Inhalt von Kapitel 2 näher einzugehen, der Traum über die vier Weltreiche zwar sehr ausführlich und sogar zweimal mitgeteilt, aber das ganze Interesse Daniels bezw. des Verfassers weilt bei dem in den letzten Tagen zu errichtenden Weltreich, während jene vier keine Rolle spielen. Der König Nebukadrezar zwar fragt nach diesem nicht, aber dem Verfasser liegt darauf aller Nachdruck. Freilich wird es überhaupt niemals erreicht, dass Nebukadrezar oder ein anderer heidnischer König nach dem Königreich Gottes, das am Ende der Tage aufgerichtet werden soll, fragt. Vielmehr wird erst in Kap. 7, wo wir rein israelitischen Boden betreten, die betr. Weissagung aus-

wissen Bedeutung, wenn auch in anderen Sinn, als es Meinhold fasst. Es ist ja gerade die Absicht des Verfassers, zu zeigen, dass Nebukadrezar niemals zu einem vollen, ganzen und ungefärbten monotheistischen Bekenntnis zu Gott gelangt ist.

[1]) Viel zu weit geht Meinhold, wenn er zu Kap. 4 und sonst betont, dass der Makkabäerzeit „an einer offiziellen Anerkennung Gottes durch den Tyrannen und Einladung seiner Völker zur Anbetung Gottes nichts gelegen war". Aber warum denn nicht? Woher will das Meinhold wissen? Die hier zu Grunde liegende Fragestellung ist ganz verkehrt. Ob dem Israel damaliger Zeit daran etwas lag oder nicht, kam hier gar nicht in Betracht. Sondern das ist der springende Punkt: die Heidenwelt und vor allem ihre Herrscher hatten sich als unfähig erwiesen, Gott zu erkennen und anzubeten. So müssen wir gegen Meinhold sagen: so gut man eine Werbung für die Heidenmission in Kap. 2—6 finden kann, ebenso gut kann man einen Protest gegen dieselbe, mindestens einen Verzicht auf sie herauslesen, und das ist ein Beweis dafür, dass auf diesem Feld der Hauptgedanke des Buches jedenfalls nicht liegt.

führlich wiederholt und dabei auch der Modus des Eintritts des ewigen Königreiches Gottes genau beschrieben. Hier aber hätte dies nicht bloss darum keinen Sinn gehabt, weil bei Nebukadrezar alle Vorbedingungen des Verständnisses gefehlt hätten, sondern weil überhaupt der König auf die Materie der Weissagungen Daniels gar nicht einging. Das durfte er freilich auch nicht, wenn nicht alle Illusion zerstört werden sollte. Nebukadrezar durfte es in Wahrheit gar nicht erkennen, dass sein Weltkönigtum von anderen Königtümern und zuletzt von einem ewigen Weltkönigtum abgelöst werden sollte, weil er doch dafür nimmermehr Daniel hätte erkenntlich sein können. Aber für den israelitischen Leser war die Meinung durchsichtig. Nebukadrezar konnte mit seinem Heidenverstand nicht einmal den Gedanken, die Möglichkeit des ewigen Königreiches Gottes erfassen — wie hätte also sein Weltkönigtum von Dauer sein können? wie wäre es im stande gewesen, die Weltherrschaft gottwohlgefällig zu führen? Das ist der Eindruck, den der Verfasser des Buches Daniel mit Kap. 2 im Zusammenhang des Ganzen erreichen will.

Im Zusammenhang des Ganzen ergibt sich nun auch mit aller Deutlichkeit, dass unter den vier genannten Weltreichen gemeint sind erstlich das babylonische Reich, dessen Vertreter Nebukadrezar und Belsazar, das medische Reich, dessen Vertreter Darius, das persische Reich, dessen Vertreter Cyrus (im ersten Teil 1, 21; 6, 29), während das bis in die Gegenwart des Verfassers hineinreichende vierte griechische Reich erst im zweiten Teil seine Stelle findet, mit gutem Grund, da es sich im ersten Teil lediglich um die Vergangenheit handelt. So ergeben sich also mit Leichtigkeit vier Weltreiche, und nach dem, was unser Buch von Anfang bis zu Ende sagt, können andere nicht wohl gemeint sein. Aber von besonderem Belang ist die Einzeldeutung der Reiche nicht, und wer nur auf den Grundgedanken des Buches Daniel ausgeht, braucht auf sie keinen Nachdruck zu legen. Denn strikte beweisbar ist die gebotene Auffassung keineswegs: dass das vierte Reich wirklich das griechische Reich mit allen seinen späteren Verzweigungen bedeute, lässt sich zwar mit Kap. 2 vereinigen, aber ob das zweite und dritte Reich mit gleicher Bestimmtheit zu benennen und ob

das alles in Kap. 7 ebenso gemeint ist, wie in Kap. 2, kommt auf eine recht besonnene Untersuchung an. Das Gewicht der Gründe Meinholds u. a. die die vier Reiche im 2. Kapitel so, im 7. Kapitel anders fassen wollen, lässt sich nicht ganz verkennen. Aber wir meinen: es kommt darauf nicht viel an, zu wissen, welche Reiche der Verfasser unseres Buches im einzelnen gemeint hat (vgl. S. 52 f.).

Denn einmal ist vier überhaupt die Zahl der Vollständigkeit, die Vollzahl, und soll lediglich die Gesamtheit der aufeinanderfolgenden Universalreiche bezeichnen, welche dem letzten in Ewigkeit unzerstörbaren Reiche vorangehen.[1]) Vor allem aber ist die Rede von den vier Weltreichen, wie sie allerdings gang und gäbe ist, nicht dem Sinn des Verfassers entsprechend. Genau gesprochen, kennt er überhaupt nur ein einziges Reich, ein einheitliches Weltreich, das nur den Herrscher und öfter auch die Dynastie bezw. Nationalität wechselt. Das ist aus vielen Stellen (s. bes. 2, 37 f.; 4, 19; 5, 18 f.; 6, 26) evident: die ganze Erde wird hier als der gleiche Gegenstand der Herrschaft der genannten Könige, als das eine und einheitliche Weltreich vorgestellt.

Von diesem Gesichtspunkt aus ist es überhaupt noch die Frage, ob der Verfasser sich über den geschichtlichen Verlauf der Dinge seit Nebukadrezar so klar gewesen ist, dass er die rich-

[1]) Zur Vierzahl, die namentlich von den Winden, den „vier Örtern der Erde“ gebraucht wird und ihre Bedeutung als Vollzahl wohl nach den gewöhnlich genannten Himmelsrichtungen bekommen hat, vgl die Stellen Gen. 2, 20; 15, 16; Ex. 21, 37; Deut. 22, 12; Ri. 11, 40; 1. Chron. 9, 24, 26; Jes. 11, 12; Jer. 49, 36; — Ez. 1, 5. 6. 8. 10. 15. 16. 18; 7, 2, 10, 9—14. 21; 37, 9; 40, 41 f.; 41, 15; 43, 14 f.; Am. 1, 3. 6. 9. 13; 2, 1. 4. 6; Sach. 2, 1. 3. 10; 6, 1. 15; und in unserem Buch 1, 17; 3, 25; 7, 2. 3. 6. 17; 8, 8. 22; 11, 4. Vgl. zur Sache Kuenen, a. a. O. II, 476. „Man darf nicht behaupten, dass die Ideen des Buches Daniel über die Zukunft den Persern entlehnt worden seien. Sie haben sich vielmehr entwickelt aus den national-messianischen Erwartungen, doch hat auf diese Entwickelung der Parsismus Einfluss geübt. So scheint z. B. die Einteilung der Weltgeschichte in vier Perioden von den Persern übernommen worden zu sein.“ Auch hier sieht es wie sonst wohl aus, als halte Kuenen den Verfasser für einen gar zu beschränkten Geist, der selbst für eine so einfache Sache, wie die Vierzahl seiner Reiche, einer Anlehnung an persische Einflüsse bedurft habe. Diese Annahme ist aber um so unnötiger, je weniger dem Verfasser in der That auf die Vierzahl der Reiche ankommt.

tigen in Betracht kommenden vier Weltreiche angenommen hat: nach den mancherlei Proben zu schliessen, die er an den bekannten Stellen seines Buches von seiner Unkenntnis der Geschichte gibt, ist das nicht mit Bestimmtheit anzunehmen. Dazu kommt, dass, wenn der Verfasser wirklich auf die Zahl vier oder überhaupt auf die einander folgenden Stufen oder Phasen des Weltreichs Nachdruck hätte legen wollen, er vermutlich eine Begründung für die Auswahl der aufeinanderfolgenden Reiche gegeben oder zum mindesten für den Untergang jedes einzelnen versucht hätte. Letzteres wird aber nur für Nebukadrezars Nachfolger Belsazar in Kap. 5 unternommen. Im Zusammenhang des Traumes von den vier Weltreichen Kap. 2 ist von dergleichen keine Rede. Betont wird nur dies, dass jegliches Universalreich, oder besser gesagt, jegliche Gestalt des Universalreiches untergeht, und auf den Trümmern zuletzt ein neues ewiges Reich sich erhebt. Fast entsteht in unserem Kapitel der Schein, als wenn die einzelnen Universalreiche im natürlichen Verlauf der Dinge ihr Ende finden, und schliesslich ebenso naturgemäss das letzte ewige Reich, das Königreich Gottes in Israel, auf sie folge. Das ist natürlich blosser Schein, darf aber mit als Beweis dafür gelten, wie sehr die Frommen Israels gewöhnt waren, das Kommen des Königreiches Gottes in ihrer Mitte als etwas Sicheres, Selbstverständliches anzusehen. So sehr war die Anschauung und Erwartung desselben dem frommen Israeliten in Fleisch und Blut übergegangen, dass für ihn die Aufeinanderfolge der verschiedenen Universalreiche Sinn und Interesse verlor. Das Königreich Gottes in israelitischer Gestalt war zur Zeit des Verfassers eben festes Element des religiösen Besitzes Israels.

Doch wir meinen noch weiter gehen zu sollen: auch die übliche Gegenüberstellung von vier Weltreichen, bezw. einer vierfachen Phase des einen Weltreiches und des sie ablösenden Gottesreiches ist nicht die Meinung unseres Buches. Denn V. 37. 38 wird mit Emphase gesagt, dass der Gott des Himmels dem Nebukadrezar das Königtum (מלכותא), Macht, Ehre und Stärke verliehen, dass, mit anderen Worten, Gott selber ihm die Weltherrschaft im vollen Sinne des Wortes gegeben habe. Demnach war seine Weltherrschaft als ein „Königtum Gottes“ zu bezeichnen,

ein Gott gehöriges und dem Nebukadrezar verliehenes Königreich. Dazu stimmt, dass, nachdem über das zweite, dritte und vierte Reich kurz hinweggegangen ist (V. 39—43), nunmehr in V. 44 ganz im Tenor von V. 37 f. fortgefahren wird: „. . . . wird der Gott des Himmels ein Königreich aufrichten (מלכו), das in Ewigkeit nicht zerstört wird, und das Reich[1]) wird keinem anderen Volk überlassen werden." Das heisst: auch die bisherigen Reiche hatte Gott aufgerichtet; das Reich aber, welches am Ende begründet wird, unterscheidet sich von ihnen in der Weise, dass es den Inhaber nicht mehr wechselt, nicht mehr wie bisher, bald in diesem, bald in jenem Volk nacheinander z. B. bei den Babyloniern, Medern, Persern, Makedoniern sein Zentrum haben wird, sondern bleibt, wo es einmal ist. Diese Aussage ist hier lediglich eine Folgerung aus dem ewigen Bestand des Reiches, eine Ausmalung, die an dieser Stelle noch keine Bedeutung gewinnt. In welchem Volk, an welchem Ort, von wem überhaupt dieses Reich geleitet werden wird, ist hier ebensowenig gesagt, wie das goldene, silberne, eiserne und eherne Reich in Kap. 2 nach ihrer Nationalität, oder sonst genauer charakterisiert sind. Im Zusammenhang dieses Kapitels liegt es nicht, dass das Volk Israel Inhaber und Träger des von Gott am Ende zu errichtenden Weltkönigtums sein werde, sondern genau angesehen nur so viel, dass, wer alsdann im Besitz des Königtums Gottes sei, es an kein anderes Volk werde zu überlassen brauchen, wobei der Frage, ob an ein Volk oder ein Individuum gedacht sei, gar nicht präjudiziert wird. Das sei schon hier erwähnt, damit man nicht von hier ein Argument zur Identifizierung von „Menschensohn" und „Heiligen der Höchsten" (Kap. 7) entnehme. Das von Gott am Ende errichtete Weltreich wird alsdann nach Kap. 2 allen jenen Reichen (d. h. der vierfachen Phase des bisherigen universalen Königreiches)

[1]) מלכותא — das ה ist zu streichen, die Konjektur תה . . . nach Theodotion zu machen ist nicht erforderlich. Schon er hat auf der Grundlage der falschen Gegenüberstellung von Weltreichen und Gottesreich gearbeitet. Der M. T. hat durchaus das Richtige, und diese Lesart darf nicht als gleichbedeutend mit derjenigen Theodotions bezeichnet werden; denn nicht auf „sein Reich" liegt der Ton, sondern, wie wir bald sehen werden, ganz wo anders.

durch Zertrümmerung ein Ende machen, d. i., da genau genommen das Aufkommen einer neuen Phase des Universalreiches den Untergang ihrer Vorgängerin voraussetzt, es wird ein Ende machen der letzten Phase. Man braucht dabei nicht an die in ihr etwa noch vorhandenen Trümmer der drei vorhergehenden, an die Einrichtungen, Gesetze, Ordnungen, die sich etwa von einem Reich zum anderen fortgeerbt hatten, zu denken; vielmehr will der Ausdruck nur das besagen: das von Gott am Ende zu gründende Königreich ist darin anders geartet als seine Vorgänger, dass es ewigen Bestand hat.

Die Auffassung, dass es sich in der That um ein einziges Weltreich handelt, welches nur in vierfacher Phase aufgetreten, und als Ganzes dem zukünftigen unzerstörbaren Weltreich gegenübersteht, findet übrigens ihre Bestätigung auch darin, dass in Nebukadrezars Traum das aus vielfachem Stoff zusammengesetzte gewaltige Bild eine Einheit darstellt; das goldene Haupt, die silberne Brust und Arme, der eherne Bauch, die eisernen Schenkel, die Füsse von Eisen und Thon machen zusammen ein Bild, welches auf einmal gestürzt wird (V. 34). Daher legt es Daniel auch nachher mit Grund so aus (37 ff.), dass alle vier Reiche auf einmal zusammenbrechen. Wenn man es genau nimmt, dass die vier Reiche nacheinander auftreten, so müssten sie ja auch nacheinander zerstört werden. Aber jene Darstellungsweise ist eben gewählt, um die Einheitlichkeit des in vierfacher Gestalt erscheinenden Weltreiches in den Vordergrund zu stellen. Und doch hat die Verschiedenheit des Metalls darin wieder ihre grosse Bedeutung, dass die Metalle immer geringwertiger werden, nicht um anzudeuten, dass das nachfolgende Reich allemal schwächer als das vorhergehende ist (darauf eben kam's dem Verfasser nicht an, sondern im Gegenteil: Weltreich bleibt immer Weltreich, das erste wie das letzte Reich umfasst ja die gesamte Menschheit), sondern um zu zeigen, wie das nachfolgende Reich immer ungöttlicher als das vorhergehende wurde (s. o. S. 80 f.).

Doch die Hauptsache für das richtige Verständnis des von dem Verfasser beabsichtigten Verhältnisses zwischen den verschiedenen von ihm charakterisierten Reichen wird in unserem Kapitel die sehr deutliche Parallele zwischen V. 37. 38 und 44

bilden. Hiernach hat von Gott selber sowohl das Königreich Nebukadrezars und seiner Nachfolger auf dem Thron des Universalreiches seinen Ursprung als auch das zuletzt zu errichtende unzerstörbare Königreich. Beide führen denselben Namen (מלכו), und dazu stimmt, dass überall, wo es gesagt oder nicht gesagt ist, es sich um das Universalreich handelt: so ist es deutlich ausgesprochen V. 37. 38, ferner nebenbei erwähnt V. 39 (בכל־ארעא תשלט) vom dritten Reich, ebenso gut aber vom zweiten Reich gültig und V. 43 vorausgesetzt.

Um was es sich also in dem Hauptstück von Kap. 2 in V. 37—45 handelt, das ist dies: Gott gibt die Weltherrschaft, die wesentlich sein Eigentum ist (daher „sein Königreich") zuerst Nebukadrezar, nachher noch manchem anderen, aber sie verbleibt auf die Dauer bei keinem, bis Gott ganz zuletzt ein unzerstörbares ewiges Reich aufrichtet. Warum nun die von Gott verliehene Weltherrschaft bei keinem König und Königshaus verbleibt, das begründet eben der ganze Abschnitt Kap. 2—6 (bezw. Kap. 7 zum Teil). Unter welchen Umständen einst das von Gott zu gründende ewige Königreich ins Dasein tritt, das ist nachher der Inhalt von Kap. 7—12.

Der Keim zu dieser Auffassung liegt also in Kap. 2, sie selbst wird aber im Verlauf der Erörterung immer klarer heraustreten. Wir fassen hier nur zusammen: Weltreich und Gottesreich einander gegenüberzustellen, entspricht weder der Stelle 2, 37—45, noch dem ganzen Aufbau des Buches Daniel. Denn um ein Gottesreich handelt es sich in dem ganzen Abschnitt, und wenn Weltreich lediglich ein die ganze Welt umfassendes Reich, also Universalreich bedeuten soll, dann besteht zwischen beiden, von hier aus gesehen, überhaupt kein Gegensatz.[1])

[1]) Einzig und allein Schürer hat hier, soweit ich sehe, das Richtige gesehen und zum Ausdruck gebracht. Er sagt (a. a. O. II, 421): „Nach dem Untergang des letzten heidnischen Weltreiches nimmt Gott selbst das Szepter in die Hand und begründet ein Weltreich, in welchem er, der himmlische König regiert durch sein Volk." Ähnlich (ib. 427): „Das künftige Reich Israels ist (im Buch Daniel) als ein Weltreich gedacht." Mit Recht bezeichnet er hier die der Vergangenheit angehörigen Reiche, ebenso wie das zukünftige Reich als Weltreiche, Universalreiche, ohne sie in Gegensatz zu stellen zu Gottes Reich. Freilich sagt auch Schürer nichts davon, dass jene Weltreiche der Vergangenheit nach der Absicht des Buches Daniel in sehr be-

Denn in jenem ganzen Abschnitt handelt es sich gleichmässig um ein Universalreich vom babylonischen Reich Nebukadrezars an bis zum letzten ewigen Reich. Gottes Königreich ist ein Universalreich und das Universalreich ist Gottes Reich. Diesen Satz werden wir weiter unten, nachdem er hier aus Kap. 2 eine vorläufige Begründung gefunden hat, noch näher darzulegen und exegetisch zu erhärten haben. Von hier nehmen wir dies mit: Das von Gott verliehene Königreich (V. 37) ist das Königreich über die ganze Welt (V. 38), mit anderen Worten: Gottes Reich ist dem Verfasser identisch mit Weltherrschaft. Das ist des Verfassers Hauptthese in Kap. 2: zuerst vier (alle) Phasen einer von Gott gegründeten und von Gott abhängigen Weltherrschaft, die von heidnischen Königen getragen wird und keinen Bestand hat; sodann eine von Gott gegründete und abhängige Weltherrschaft, die ihr Besitzer auf ewig behält. Diese These ist das Zentrum von Kap. 2: alles andere ist dem Verfasser nur Beiwerk, Einrahmung seiner wahren Meinung. Und darum verfährt auch der Verfasser in der Darstellung der einzelnen Momente nicht allzu genau und legt auf ihre Ausdeutung kein Gewicht, auf viele Fragen, welche ihm die Ausleger je und je gestellt haben, gibt er nun einmal keine Antwort.

Indessen wird nach apokalyptischer Manier wenigstens ein

---

stimmter Beziehung zur Herrschaft Gottes stehen. Im Gegenteil sagt er bald nach jener citierten Stelle (auf S. 422) nur: „Für die spätere Anschauung wird Gegenwart und Zukunft immer mehr zum reinen Gegensatz . . . Der gegenwärtige (Weltbestand) steht unter der Herrschaft der widergöttlichen Mächte, des Satans und seiner Engel. Er ist darum in Sünde und Übel versunken. Der künftige steht unter der Herrschaft Gottes und seines Gesalbten: in ihm herrscht darum lauter Gerechtigkeit und Seligkeit. Einen Zusammenhang zwischen beiden gibt es kaum . . . . Die frühere Zeit sieht weit mehr auch in der Gegenwart schon das gnädige Walten Gottes. Nach der späteren Vorstellung könnte es fast scheinen, als ob Gott für die Gegenwart den satanischen Mächten das Regiment ganz überlassen und erst für die künftige Welt die volle Ausübung seiner Herrschaft nicht vorbehalten habe.“ — Wir meinen, das Buch Daniel stehe gewissermassen auf der Grenze beider Vorstellungsweisen und biete für die zweite die Begründung: einerseits erläutert es, wie Gott schon vorher in dieser Welt selbst unter den Heiden gewaltet habe, anderseits aber, wie erfahrungsgemäss dieses Walten Gottes in der Heidenwelt mehr und mehr verkannt und vergessen und missachtet worden sei.

Moment besonders angedeutet, gleichsam hingeworfen: Gott hat es ausschliesslich sich selber, seiner Weisheit und Macht, vorbehalten, den Zeitpunkt sowohl als die Art und Weise der Herbeiführung des ewigen Reiches näher zu bestimmen. Menschen können zu seinem Erscheinen durchaus nichts thun (V. 34 לא בידין). Nicht durch Kämpfe und Eroberungen, nicht durch Bündnisse und Verschwörungen, nicht durch Heiraten und Volksgunst, kurz auf keinerlei Menschenweise wird das ewige Reich herbeigeführt. Vielmehr Gott weiss und macht es allein, also wunderbar. Daher der Preis seiner Weisheit am Schluss von Kap. 2 (und seiner Macht am Ende von Kap. 3). Die Zeit aber, wenn jenes ewige Reich in die Erscheinung tritt, wird hier nur mit der ganz allgemeinen Wendung ביומיהון די מלכיא אנון (V. 44) gekennzeichnet; erst im zweiten Teil des Buches soll darüber Näheres verlauten.

Aus dem ganzen Kapitel aber tönt's hindurch als Schluss, dass in den unaufhörlichen Kämpfen zwischen Ptolemäern und Seleukiden (V. 41—43) in Israel längst der Wunsch erwacht ist: wenn doch dem gegenwärtigen Universalreich, von dessen Macht und Uneinigkeit wir soviel zu leiden haben, bald ein Ende gemacht würde und mit dem ewigen Reich das volle Heil für Israel käme!

Vorläufig aber sieht Israel bloss in Daniel die voraus dargestellte Weltherrschaft seiner selbst verwirklicht, nachdem Nebukadrezar Gott als den König der Welt erkannt hat, und da er dies Daniel verdankt, Daniel auch die leitende Stelle in seinem Weltreich (stillschweigend und mit der That) einräumt. Denn das entscheidende Wort spricht Nebukadrezar 2, 47, wo er Gott als מָרֵה מלכין bezeichnet. Das ist zwar erst ein schwacher Anfang seiner Gotteserkenntnis (s. o. S. 71), aber es ist doch einer, und um so bedeutungsvoller, als 2, 37 Nebukadrezar selber „König der Könige" genannt worden war.[1])

[1]) Hier wird dies Ehrenprädikat auf Gott in etwas abgewandelter Form übertragen. Konsequent vermeidet es der Verfasser, im ganzen Buch von Gott den gerade ihm so naheliegenden Ausdruck מלך מלכים anzuwenden, einmal wohl, weil er die gleiche Bezeichnung für Gott und Nebukadrezar vermeiden wollte, sondern weil er überhaupt die Abwechselung, namentlich in den Gottesnamen, liebte (s. o. S. 54).

Es sei uns am Schluss der Erörterung von Kap. 2 noch eine kurze grammatische Bemerkung gestattet. Meinhold hat bis zur Stunde recht, wenn er zu 2, 20

Als Ergänzung zum zweiten Kapitel, darauf sind wir schon wiederholt gekommen, soll das dritte Kapitel dienen. Eine selbständige Bedeutung beansprucht es nicht, wenigstens nicht in dem Masse, wie z. B. Kap. 2. 4. 6. Für die Frage, in welcher Weise Gott die Gründung des ewigen, unzerstörbaren Königreiches vollziehen werde, hatte Kap. 2 einfach auf die Weisheit Gottes hingewiesen. Doch reicht dazu die Weisheit nicht aus, sondern die Macht Gottes und ihr Erweis muss hinzukommen. Demgemäss war schon 2, 20 über Gott ausdrücklich erklärt worden: חָכְמְתָא וּגְבוּרְתָא und V. 23 hatte Daniel Gott gedankt: דִּי חָכְמְתָא וּגְבוּרְתָא יְהִבְתְּ לִי. Doch die Ausführung in Kap. 2 handelt sowohl in Daniels als auch in Nebukadrezars Worten nur von der Offenbarung der göttlichen Weisheit. Daniel preist die Enthüllung der רָזָא durch ihn und die Weisheit in ihm (V. 27—30) und Nebukadrezar wiederum rühmt, dass Gott Geheimnisse offenbaren könne (2, 47). Sagt er hier nichts von der „Weisheit" Gottes,

---

die Form להוא eine unerklärte nennt. Es ist darüber genug geredet und geschrieben worden, worüber man das Nähere in Gesenius-Buhl, Hebräisch-aram. Wörterbuch s. v. und Strack, Abriss des Bibl.-Aram. S. 28 nachlesen kann (vgl. auch Wright, lectures S. 67, 183). Ohne Zweifel wäre es das Einfachste und Sachgemässeste, wenn sich die Form als Infinitiv ohne מ mit dem Präfix ל fassen liesse, und die Formen להון und להוי durch andere Lesarten ersetzt werden könnten. Denn das Zurückgreifen auf das babylonisch-talmudische Präfix ל im Imperfektum und gar auf das Mandäische (Nöldeke), auch die neueste etwas gekünstelte Erklärung Königs (ZDMG. 1897) will nicht recht befriedigen, und die Erklärung Bevans und anderer, man habe, um den Anklang an den Gottesnamen Jahwe zu vermeiden, das ursprüngliche י in ל umgewandelt, klingt doch etwas gesucht. An mehreren Stellen wie 2, 28. 29 u. a. würde man auch mit der Fassung der Form als Infinitiv sehr gut auskommen. Aber auch diese Erklärung hat etwas Prekäres, da sich nur ein anderweitiger Infinitiv und auch dieser nur vielleicht ohne מ gebildet hat (לבנא 5, 3. 13, wo aber die bessere Lesart למי lautet). Und schon 2, 41, von späteren Stellen abgesehen, passt der Infinitiv nicht, und bei להן 2, 43 hört das erst recht auf. Nur soviel lässt sich mit ziemlicher Sicherheit sagen, dass die uns überlieferten Formen in ihren jetzigen Zusammenhängen kaum ursprünglich sind, doch muss ein Imperfektum sehr früh an den fraglichen Stellen gestanden haben, da Syr. durchweg nĕhwĕ liest. Kurz: nach dem Stand der Grammatik möchten wir wünschen, dass die betr. Formen Infinitive wären, aber die Exegese könnte nur gewinnen, wenn sich das Recht nachweisen liesse, die Formen als Imperfekte aufzufassen. Die Entscheidung muss bis jetzt zwischen beiden Alternativen hin und her schwanken.

so liegt auch darin ein Fingerzeig, wie weit er noch in der Erkenntnis Gottes zurückgeblieben war: erst in Kap. 4 wird er sie deutlich anerkennen. Gleichzeitig aber wirkt in 3, 26 die Erkenntnis Nebukadrezars aus 2, 47 nach, indem er hier, ohne vorher eine Offenbarung empfangen zu haben, die Männer im feurigen Ofen als „Diener des höchsten Gottes" anredet. Was dann folgt, entspricht genau dem, was Kap. 2 gesagt ist, nur dass hier alles auf die Macht Gottes bezogen wird. Demnach stehen thatsächlich Kap. 2. 3 in einem deutlich erkennbaren Zusammenhang, und Kap. 3 ist keineswegs vergessen, was Kap. 2 steht.[1]) Sondern, soll das Thema von Kap. 2, wie es V. 20. 23 angekündigt wurde, vollständig behandelt werden, so fehlt, nachdem die Weisheit Gottes Nebukadrezar kund geworden, noch ein Erweis der „Macht" Gottes. Er folgt in Kap. 3. Warum nicht Daniel sein Gegenstand, ist schon oben berührt (S. 72). Die drei Gefährten treten bloss hier auf. Der Versuch, sie im Feuerofen hinzurichten, misslingt vollständig. Gott erhält die Männer in demselben unversehrt, der König Nebukadrezar aber hat den Beweis von der Macht des höchsten Gottes vor Augen, und während er sich in Kap. 2 begnügte, staunend Gottes Weisheit implicite anzuerkennen (V. 47), so bricht er hier in einen hellen Lobpreis Gottes aus, der mit solcher Macht den Seinen beistehe, und sie aus den grössten Gefahren errettet, erklärt auch jede Lästerung Gottes für verboten (28 f.).

Dass es sich hier auch um eine Ergänzung des zweiten Kapitels in der Richtung der vom Königreich Gottes gegebenen

[1]) Dies gegen Reuss, Kuenen u. a. Kuenen z. B. lässt sich also vernehmen (a. a. O. II, 471): „Durch die Eintönigkeit der Erzählung im Gegensatz zu ihrem divergierenden Inhalt wird dieselbe (sc. die Unglaubwürdigkeit) überdies verstärkt. In der Wirklichkeit sehen wir überall grosse Verschiedenheit, nicht nur in den Charakteren der handelnden Personen, sondern auch in den durch die Thatsachen verkündeten Lehren. Ganz anders ist das in unserem Buch." So musste Kuenen urteilen, weil er, wie die grosse Mehrzahl der Ausleger, den Inhalt der einzelnen Kapitel viel zu allgemein beschreibt, nur wichtige Gedanken angibt, aber nicht die Hauptsache trifft. Schon oben sahen wir, wie wenig es an dem ist, was Kuenen meint. Unsere ganze Darlegung aber bemüht sich, zu zeigen, wie verschieden die Charaktere der handelnden Personen im Buch Daniel sind und wie ein wirklicher Fortschritt in den „verkündeten Lehren" besteht.

Beschreibung handelt, ist aus vielen Einzelheiten deutlich. Daniel, die Hauptperson, kommt nicht vor, vom Königreich Gottes ist keine Rede. Wie die hier geoffenbarte Macht Gottes die Kap. 2 bewährte Weisheit, so ergänzt der Lobpreis Nebukadrezars hier die staunende Anerkennung im zweiten Kapitel Gott gegenüber. Und das alles in einer Richtung, dass unter dem Gesichtspunkt des ewigen Königreiches Gottes 2, 1—3, 30 einen zusammenhängenden Abschnitt bilden mit diesem Ziel, dass der allerhöchste Gott Weisheit und Macht über alles hat und in seiner Weisheit und Allmacht zumal sein ewiges Königreich auf Erden, das Endreich, aufrichtet.

Die Weisheit und Allmacht Gottes macht die Götter der Heiden zu Schanden (vgl. 2, 10. 11 mit 28), macht die Könige der Erde und ihre weisen Diener zu Schanden. Da also die Götter der Heiden und demzufolge auch ihre Anhänger, selbst Könige und Weise der Heiden, geschweige die Menge des Volkes nichts wissen und nichts vermögen, muss die Herrschaft der Heiden und ihrer Götter schliesslich aufhören, sobald Israels Gott mit seiner Allweisheit und Allmacht ans Licht tritt. Er löst alle ihre Herrschaft, alle ihre Weisheit und Macht ab, gleichwie in Kap. 2 die Götter, der König und seine Weisen, in ihrem Unvermögen auf dem Gebiet der „Weisheit" gekennzeichnet waren, da sie alle zusammen nicht einmal das Geheimnis des Traums Nebukadrezars kund zu thun im stande waren, daher auch König und Weise im letzten Grunde nur ein gar geringes Zutrauen zu ihnen haben, und die Anbeter der heidnischen Götter nicht einmal den Versuch machen, von diesen Weisheit und Beistand durch Bitten zu erlangen: so wird in Kap. 3 noch viel drastischer durch eine eigens dazu anberaumte Feuerprobe die völlige Ohnmacht der heidnischen Götter dargethan, indem ihre Diener von dem Feuer des Ofens, der ihnen zu Ehren auferbaut war, sofort getötet werden (3, 22), während das Feuer, bezw. die Götter der Heiden, zu deren Ehren es brannte, den Dienern des wahren Gottes durchaus nichts anhaben können. Also weder den Ihren zu nützen, noch anderen zu schaden, vermögen die Götter der Heiden: damit sind sie schon im voraus gerichtet, ehe das letzte Reich auftritt, ihre Herrschaft ist unwiderruflich

abgethan, Gott aber, seine Allweisheit und Allmacht, sein Königtum glänzend bewährt.

So dürfen wir hier nicht bei dem stehen bleiben, was Meinhold u. a. wollen, nicht mit ihnen aus Kap. 3 folgern: darum soll Israel nur ja nicht seines Berufes als Weltmissionar vergessen, sondern indem diese paränetische Spitze, welche im Text gar nicht liegt, wegfällt, ist vielmehr so zu erklären: nach der Anerkennung Gottes (2, 47) folgt ein Lobpreis Gottes, der grossartig klingt, aber nicht die geringsten Folgen hat, im Gegenteil, wie Kap. 4 zeigt, den König Nebukadrezar nicht vor den schwersten Sünden wider diesen wahren Gott voll Weisheit und Macht schützt. Die Unwissenheit und Ohnmacht der heidnischen Götter, die Weisheit und Allmacht Gottes wird aber letztlich dazu dargelegt, damit klar werde wie jene kein dauerndes Weltkönigtum verleihen könne, wie aber Gottes Bemühung, in dem Universalreich seine Erkenntnis und seines Königtums Anerkennung aufzurichten, bisher völlig scheiterten. Diese letztere wichtigste Schlussfolgerung aus Kap. 2. 3 ist natürlich nur auf den gläubigen israelitischen Leser berechnet, während Heiden dafür kein Verständnis haben, nach dem Kontext nicht einmal der heidnische König. Dieses muss vielmehr noch auf ganz andere Weise vorbereitet werden.

Ehe von der staunenden Anerkennung der Weisheit Gottes (2, 47) und dem nachfolgenden lauten Lobpreis der Allmacht Gottes (3, 28 f.) im Munde Nebukadrezars eine richtige Stellung dieses Königs zu dem wahren Gott herbeigeführt wird, ehe Nebukadrezar den Sinn der grossen Verkündigung Daniels vom Königreich Gottes (2, 44 f.) auch nur in allgemeinen Umrissen erfasst und aufgenommen hat, ist eine eigens dahin zielende Lebensführung Nebukadrezars erforderlich. Bisher musste es den Anschein gewinnen, als wenn Nebukadrezar eigentlich nur gezwungen oder doch halb widerwillig den allerhöchsten Gott anerkenne. Die Allweisheit und Allmacht Gottes standen ihm äusserlich gegenüber. Es war nicht sein freier Wille, nicht seine innerste Überzeugung gewesen, dass er und was er vom wahren Gott bekannte. Daher auch der mangelhafte Fortschritt in der Erkenntnis Gottes und noch kein Wort vom Königreich Gottes,

das Daniel schon 2, 37 dem König so nahe gelegt hatte (ausser der matten Andeutung: „Herr der Könige“ 2, 47). In Kap. 4 wird nunmehr eine innerliche Stellungnahme Nebukadrezars zum allerhöchsten Gott begründet, die auf persönlicher Erfahrung von demselben beruht und des Königs ausdrückliche Anerkennung für das Königtum Gottes zur Folge hat. Bis jetzt ja hatte Nebukadrezar, durch Daniel und seine prophetische Vermittelung bewogen, bzw. auf das Erlebnis mit den drei israelitischen Männern hin, mit der Zukehr zu Gott einen geringfügigen Anfang gemacht. Jetzt erkennt er ohne dergleichen aus freien Stücken, weil aus persönlicher, innerlichster Erfahrung, Gottes Wunder und Zeichen, die Erweise seiner Allmacht, und sein ewiges Königtum an. Wohl ist es auch hier Daniel, der Prophet, der Nebukadrezar im Namen Gottes berät, aber seine prophetische Vermittelung tritt völlig zurück hinter das eigene Erlebnis Nebukadrezars und dient nur dazu, ihm das Verständnis für sein Erlebnis zu eröffnen und den schon zuvor ernstlich gesuchten Weg zu Gott zu zeigen. Freilich ist es eine schwere und bittere Erfahrung, die er von der Allweisheit (4, 17 ff.) und von der Allmacht Gottes (28 ff.) macht.[1]) Aber anders kann eben gemäss nachexilischer Anschauung ein Heide nicht die richtige Stellung zum wahren Gott lernen. Denn da die Heiden hier alle von Natur eine verkehrte Stellung zu Gott einnehmen, als Gottvergessene, Frevler gelten, müssen sie erst durch Gerichte und Strafen in die geraden Bahnen gelenkt werden. Darum lernt Nebukadrezar auf dem Weg des Gerichts und tiefster Demütigung sein eigenes Königtum als ein Königtum Gottes, des Königs des Himmels, erkennen (4, 33. 34). In des wahren Gottes Dienst, als Gottes Diener, wird er fortan regieren. Nun weiss er, dass die Weltherrschaft, welche er inne hat, ein Königreich Gottes ist, dass er sein Königtum, seine ganze Macht und Stärke von Gott empfangen hat, weil er erkannt und anerkannt hat: עם־דר ודר מלכותה (31), darum erfuhr er auch: מלכותי יתוב עלי und על מלכותי התקנת (V. 34). Die Parallele zwischen diesen beiden

[1]) Daher drückt Daniel sein rein menschliches Mitgefühl aus (4, 16), vgl. zu dieser Stimmung, die seit dem Exil nichts Auffälliges ist, aber eben nichts weiter als eine Stimmung bedeutet, Cheyne, Introduction to Isaiah S. 125.

Versen ist um so schlagender, wenn wir hier vorwegnehmen, was S. 113 ff. des näheren dargelegt werden soll, dass nämlich מלכו im Buche Daniel an vielen Stellen ohne weiteres „Weltherrschaft" bedeutet. Dafür haben wir gerade hier V. 14. 22 einen Beleg. Denn wenn es hier heisst: שליט עליא במלכות אנשא, so ist unter diesem „Königreich des Menschen" nach dem Zusammenhang das Weltreich zu verstehen und אנשא, was sich hier findet, ist nur ein erläuternder Zusatz, da das Königreich als ein nicht von einer einzelnen Nationalität getragenes, sondern als ein alle Nationen zur Menschheit vereinigendes kennzeichnen soll. Man thäte also unrecht, hier zu folgern, dass nach der Vorstellung des Verfassers im Königreiche Gottes nicht bloss ein irdischer König Raum habe, sondern sogar ein ausserisraelitischer, wenn sein König sich nur als Vasall des Gottkönigs führe. Das wäre ein falscher Schluss, der so das Königreich Gottes und das heidnische Weltreich von einander isolieren wollte. Da der Verfasser vielmehr nur ein einziges einheitliches Königreich auf Erden kennt, nach demjenigen Nebukadrezars ein anderes, dann wieder ein anderes und sofort, bis das ewige Königreich Gottes in Israel in die Erscheinung tritt; da ausdrücklich gesagt ist, dass Gott über das Königtum des Menschen Macht habe und das Königtum gebe, wem er wolle, auch dem Niedrigsten und Geringsten (14. 22), also auch einem anderen, wie dem babylonischen Herrscher, bisher es aber eben dem babylonischen König gegeben habe, so ist es ganz klar, dass, weil Nebukadrezar das Königtum Gottes anerkennt, er darum das seinige behält. Also stammt schon das gegenwärtige Königtum Nebukadrezar von Gott, muss ein Königtum Gottes heissen. Und hier ergibt sich mit vollster Evidenz, da gerade 4, 14. 22 zu 2, 37. 38 aufs beste stimmen, dass in der That die Weltherrschaft Nebukadrezars ebensowohl wie das letzte unzerstörbare Reich ein Königreich Gottes ist.

Schon Nebukadrezar also wusste nach dem Mass seines Verständnisses von dem Königtum Gottes; wenigstens eine Ahnung, wenn auch kein klares Verständnis davon, besass er jetzt. Mehr nicht. Auf mehr kam es dem Verfasser nicht an. Was zum Königreich Gottes gehörte, war dem Leser bekannt. Wieviel oder wie wenig davon Nebukadrezar wusste, war gleichgültig.

Des Verfassers Tendenz ging nur dahin zu zeigen, von wie kurzer Dauer die Erkenntnis und der Preis des Königreichs Gottes bei den heidnischen Weltherrschern überhaupt, und so schon bei Nebukadrezar war. Denn durch das ganze Kap. 4 zieht sich eine Andeutung davon, dass Gottes Königtum bei Nebukadrezar nicht bleiben wird, dass Gott, der allein und wahrhaft und bleibend im Besitz der Weltherrschaft ist, sie nach Belieben verschenken kann, auch dem Geringsten (שפל אנ" v. 14), dass also dereinst in Israels Mitte Gottes Königreich aufgerichtet werden wird (V. 14. 22. 29). Es entspricht Kap. 2, wenn auch hier durchblickt, dass von vornherein in Gottes Ratschluss das Weltregiment in Nebukadrezars, überhaupt in heidnischer Herrscher Händen keinen Bestand haben wird. Gott hat von Anfang an gewusst, seitdem es Weltreiche gibt (der Verfasser datiert das erste aus dem Exil, das babylonische), dass, wenn er auch die heidnischen Könige im Besitz des Weltkönigtums liess, ja sie zur Anerkennung seines (Gottes) Königtums führte, und hierbei sich auch der Drohung bediente: er könne, falls der heidnische König des Weltregiments nicht wert sei, die Weltherrschaft auch einem Anderen verleihen, dass doch in Israel, seinem auserwählten Volk, dereinst sein (Gottes) Königreich ewigen Bestand haben werde. Aber soviel ergibt sich auch schon aus Nebukadrezars Rede (V. 31), dass das Königtum ein gegenwärtig vorhandenes ist, weil ihm ja die ewige Dauer beigemessen wird. Es ist hier nicht (wie etwa 2, 44) von dem Aufrichten eines letzten Reiches, also von einem zeitlichen Anfang die Rede; sondern lediglich aus der Eigenschaft Gottes als des Ewigen ergibt sich, dass auch sein Königreich ewig ist. Jegliches Missverständnis ist hier ausgeschlossen, und ein Vergleich von 2, 44 und 4, 31 ist für die Auffassung, die der Verfasser von Gottes Königreich in seinen verschiedenen Erscheinungsweisen hat, überaus lehrreich.[1])

[1]) Marti in Kautzsch, Heil. Schr. d. alten Testaments hat hier (4, 31) für מַלְכוּ „Herrschaft", während er anderswo z. B. V. 23 „Königtum" oder 2, 44, „Reich" setzt. Ein möglichst einheitlicher Ausdruck wäre gerade hier in der That sehr erwünscht, wo es sich um ein auch auf neutestamentlichem Gebiet so wichtiges Wort handelt, namentlich im Interesse der Leser, die des Grundtextes nicht mächtig sind. Weiter ist 6, 27 מלכו mit „Reich" wiedergegeben, dann שלטנא mit „Herrschaft", welch letzteres 4, 31 wieder für מלכו eintritt.

Im Zusammenhang damit ist gleichfalls zu beachten, wie hier die Ohnmacht der Götzen gesteigert wird. Trotzdem in Kap. 4 den Weisen der Traum erzählt wird (anders Kap. 2), können sie keine Deutung geben. Dagegen Gottes Königtum wird um so mehr hervorgekehrt: nach dem, was in Kap. 2 vorhergegangen, wird kurz verfahren und schnell zur Hauptsache geeilt, das Königtum Gottes in Daniels wie in Nebukadrezars Mund ins Zentrum des Kapitels gestellt. Ja, V. 14 wird das Königtum Gottes von himmlischen Boten selber, nicht bloss von Daniel verkündigt, um noch tieferen Eindruck zu machen. Welcher Fortschritt liegt endlich auch darin, dass Nebukadrezar jetzt aus freien Stücken seinen Traum erzählt, seine Demütigung selber berichtet, und das ausdrücklich zu dem Ende, um Gott und sein Königtum zu preisen. Nebukadrezar braucht nicht mehr getrieben zu werden, er thuts von selber. In allem sehen wir, wie Kap. 2. 3 ihre Früchte tragen und Kap. 4 einen wirklichen Fortschritt bedeutet.

Um nun die wesentlich veränderte bezw. fortgeschrittene Stellungnahme Nebukadrezars zum Königreich Gottes recht deutlich zu machen, um sie als den Hauptgedanken in Kap. 4 erkennen zu lassen, dazu wird der Preis des Reiches Gottes aus dem Munde Nebukadrezars sogar zweimal, zu Beginn des Abschnittes (3, 33) und an seinem Schluss (4, 31—34) sowohl als Überschrift, wie als Zielpunkt der Darstellung wiederholt.[1]) Entsprechend wird die Anschauung vom Königreich Gottes erweitert und vertieft. Zwar dass es ewig ist, wird nur aus Kap. 2 wieder-

[1]) Oder ob etwa 3, 31 ff. ursprünglich irgendwie mit Kap. 3 zusammenhing? Man ist versucht, so zu fragen, weil in Kap. 3 ein Abschluss fehlt, wie er Kap. 2. 4. 6 auch 5 (hier dem Inhalt gemäss modifiziert) steht, der jetzige Abschluss von Kap. 3 befriedigt im Vergleich mit den anderen nicht recht. Immerhin müsste dann der Text durcheinander geraten und nicht ungeschickt wieder zurechtgelegt sein, so dass uns keine Möglichkeit bleibt, den (vermutlichen) ursprünglichen Text wiederzuerlangen. Auffällig ist auf jeden Fall, dass nicht bei 3, 31 ein neues Kapitel begonnen worden ist (während MT und LXX die gewöhnliche Einteilung haben, beginnt Pesch. sachgemäss mit 3, 31 das neue Kapitel). Ob sich vielleicht bei den Urhebern unserer heute gebräuchlichen Kapiteleinteilung ein Bewusstsein von einem ursprünglich anderen Sachverhalt, wie er eben vermutet wurde, erhalten hat?

holt, demgemäss, dass Gott der ewig Lebende ist (3, 33 מלכות עלם, 43 חי עלמא). Neu aber ist nicht bloss, dass hier Gottes Königreich von Nebukadrezar anerkannt und gepriesen wird, sondern vor allem, dass es gegen das Heer des Himmels (חיל שמיא 4, 32), d. i. gegen die heidnischen Götter ausgespielt wird (s. o.). Das lag ja implicite schon in Kap. 2, indem auch hier gezeigt wird, dass die Götter der Heiden nichts sind gegen Daniels Gott: hier aber wird es, nachdem es in Kap. 3, 1—30 eine evidente Motivierung erfahren, von Nebukadrezar feierlich ausgesprochen, ausdrücklich in Beziehung zu Gottes Königtum gesetzt. Auch wird die Nichtigkeit und Ohnmacht aller Kreaturen, nicht minder der Erdenbewohner als des himmlischen Heeres, gegen die Allerhabenheit und Souveränität des himmlischen Königs gehalten als Gegenbild des Königreiches Gottes. Aber mehr noch: während so auf der einen Seite die Gesamtheit der Kreaturen um ihrer kreatürlichen Beschaffenheit willen Gott, dem Könige, entgegengesetzt wird und als in seiner Macht befindlich und ihm unterthan, die Unterlage für das Königsregiment Gottes bildet, wird auf der anderen Seite die Erkenntnis dieser Herrschaft Gottes in Menschenherzen vermittelt vorgestellt. Es wird die Gerechtigkeit der Wege Gottes, d. h. ihr Heilscharakter gepriesen: Gott macht durch besondere Fügung einen Menschen willig und bereit zur Annahme seines Königtums. Ein rein ethisches Motiv also wird für die Verwirklichung der Königsherrschaft Gottes auf Erden geltend gemacht. Kurz: die Allerhabenheit Gottes über die Kreaturen auf Erden und im Himmel, durch Allweisheit und Allmacht erwiesen, macht ein Königreich Gottes möglich; die Lenkung der Menschenherzen zum Heil und deren Geneigtheit zur Annahme desselben machen Gottes Reich wirklich. Also eine nach allen Seiten hin bereicherte Vorstellung vom Königreich Gottes ist es, die in Kap. 4 zu Tage tritt.

Freilich ist noch einmal zu sagen, dass, wenn wir auch aus dieser Darstellung eine beim Verfasser vorauszusetzende Auffassung vom Königreich Gottes und seiner Verwirklichung erschliessen können, damit zum Verständnis der Hauptsache nicht viel gegeben ist. Der Verfasser hat in unseren Abschnitt hineingearbeitet, was für ihn feststand. Doch kam's auf die Einzelheiten ihm nicht

an: er hat sie nur so gefasst, dass dadurch der eine Gedanke recht illustriert wurde: so und so ist Nebukadrezar zu einer wirklichen und vollen Erkenntnis des Königreiches Gottes geführt worden.

Kap. 5 erzählt von Belsazar, Nebukadrezars Sohn. Nebukadrezars Königtum ist mit seinem Träger untergegangen. Wird nun sein Nachfolger das Königtum Gottes wieder anerkennen? Seine religiös-sittliche Qualifikation zu dieser Erkenntnis spricht sich aus in der Entweihung der Tempelgefässe des Gottes Israels, in seinen Lästerungen wider den Gott Israels: darum verliert er Thron und Leben.[1]) Nachdem der Reichsgottesgedanke in der Heidenwelt mit viel Mühe und Not eben festen Fuss gefasst zu haben scheint (Kap. 2—4), geht er schleunigst wieder zurück, ja allem Anschein nach verloren. Er war vergessen, wird mit Füssen getreten. Es ist Belsazars Schuld. Er hätte es besser wissen müssen, durch eine wie harte Schule Nebukadrezar gegangen war, bis er endlich die Weltherrschaft, die er besass, als von Gott verliehenes Königtum anerkennen lernte (5, 22).[2]) Es folgt: nur dann konnte das Reich Gottes (die Weltherrschaft) in der Heidenwelt und bei deren König bleiben, wenn dieser unverbrüchlich an dem wahrhaftigen Gott festhielt: nur unter dieser Bedingung kann der heidnische König sein Königtum behalten. Andernfalls muss das Königtum der Welt von einem Fürsten auf den anderen, von einem Volk zum anderen übergehen, bis es einen würdigen Träger findet. So kommt es von Nebukadrezar und seinem Hause rasch zu Darius, dem Meder, von Darius, dem Meder, schnell zu Cyrus, dem Perser. Es wechselt

[1]) Wenn Behrmann zu Kap. 5 bemerkt: „Die Erzählung ist gleichsam eine Potenzierung der vorhergehenden", so ist das vielleicht eine Seite der Sache, doch nicht einmal die wesentliche, denn ebenso sehr steht die Erzählung im Kontrast zur vorigen. Da Nebukadrezars Bestrafung nicht gefruchtet hat, seine Bekehrung eine nur scheinbare war, und Belsazar es viel ärger treibt, als jener es je getrieben hat, so verliert er seine Herrschaft durch ein einschneidendes Gottesgericht, s. besonders den wiederholt citierten V. 22.

[2]) Es entspricht also, namentlich im Hinblick auf die zuletzt angeführte Stelle, ganz und gar nicht dem Text, wenn Reuss äussert (a. a. O. S. 578): „Daniel erzählt Kap. 5 weitläufig die Geschichte der Verrücktheit Nebukadrezars, die also (!?) dessen Sohn auch unbekannt war."

immerfort den Träger und die Nation so lange, bis es endlich einen durch religiös-sittliche Beschaffenheit würdigen Träger findet (vgl. 4, 31–34 und 5). Dass dieser zuletzt aus der israelitischen Nation wird kommen, darauf wird auch hier zwischen den Zeilen hingedeutet, indem nämlich Daniel, der Israelit, die Hauptperson auch dieser Erzählung ist, dessen von Gott empfangene Offenbarung den Untergang Belsazars herbeiführt. Die Hauptsache aber bleibt auch hier wieder, dass Daniel in Gottes Hand der Erzieher der heidnischen Universal-Könige ist, und erst daraus folgt, dass, wie er zur Anerkennung des Königtums Gottes anleitet und bringt, so auch die Strafe den Widerstrebenden ankündigt.

Dass es dem Verfasser wesentlich auf diese Gedankenreihe ankommt, ergibt sich aus einem Vergleich mit Kap. 2: wie dort treten auch hier zuerst alle Weisen Babels auf und versuchen vergeblich, die geheimnisvolle Inschrift an der Wand zu deuten (7. 8), bis Daniel erscheint und durch Darbietung einer allen ohne weiteres einleuchtenden Deutung sie beschämt. Besonders ist hier von Wichtigkeit, zu beachten, wie schwächlich und verzagt Belsazar im ganzen Kapitel auftritt (s. V. 7 ff.). Überall steht er unter dem Gefühl, dass er eigentlich wohl Gott und sein Königtum hätte ehren müssen (V. 22); darauf wird seine Angst zurückgeführt, und daher ist sie auch ganz erklärlich. Daniel weist nachdrücklich darauf hin (18–21), dass Nebukadrezar das Königtum von Gott besessen habe und kraft desselben die Macht über alle Menschen geübt habe; dann aber, weil er in seinem Herzen sich überhoben und wider Gott aufgelehnt habe, gestürzt worden sei, um endlich nach erfahrener Demütigung sich wieder unter Gott zu beugen und sein Königtum zurückzuempfangen. Also genau der Gedankenzug des 4. Kapitels wird hier Belsazar vorgehalten. Auch hier wieder erfahren wir, wodurch das letzte Reich, das zu erwartende ewige Königreich in Israel, notwendig wird. Das Universal-Königreich auf Erden hat sich nicht bewährt, sich Gott nicht unterthan gemacht, also dass es nicht auf die Dauer brauchbar war. Darum muss ein neues letztes Reich kommen. Nicht dass dies neue, letzte Reich Gott eigen ist, wird betont, sondern dass es bei jemandem (einem Volk, einem König)

verbleiben muss, der wie Nebukadrezar (doch ohne erst durch schwere Gerichte dazu genötigt zu sein) es anerkennt und mit dem Herzen festhält. Jener Hochmut aber und jene Selbstüberhebung, wodurch die Anerkennung des Gottes Israels, des wahren Königs, im Herzen des heidnischen Königs zerstört wurde, wird einfach auf den Götzendienst zurückgeführt (V. 23). Daher muss vor allem dieser ausgerottet werden, wenn Gottes Königtum und das Universalreich in eins fallen sollen.[1])

Wenn auch also Kap. 5 im Fortgang der Erzählung nichts wesentlich Neues bietet, so ist doch der Fortschritt gegen die vorhergehenden Kapitel unverkennbar. Abgesehen davon, dass hier in der Hauptsache klar wird, wie nach Nebukadrezars gewaltigen Fortschritten in seiner Erkenntnis des wahren Gottes und dessen Königtums Belsazar wieder alles rückgängig macht, und nichts, gar nichts gelernt zu haben scheint (V. 22), so zeigt der Verfasser doch auch dies, dass Belsazar keine Drohung gegen die Chaldäer ausstösst wie einst Nebukadrezar (Kap. 2), auch nicht gegen die Diener Gottes (vgl. Kap. 3), dass er überhaupt an „Verrücktheit" sehr abgenommen hat (gegen Reuss, der von den Königen Kap. 2—6 sagt: „einer immer verrückter als der andere"). Dahin gehört auch, dass zwar die Königin-Mutter von אלהין קדישין redet, Belsazar aber das plurale Epitheton auslässt (vgl. V. 11 u. V. 14).[2]) Hier schimmert es ein wenig durch, dass gleichwohl gewisse dürftige Reste der Gotteserkenntnis von

[1]) Doch ist Kap. 5, 4; 23 ebensowenig wie Kap. 3 und sonst die Erwähnung der Götzen eigentlich als Warnung der Juden vor dem Götzendienst gemeint. In Kreisen, die dem groben Götzendienst zugänglich waren, konnte unser Buch schwerlich auf Aufnahme rechnen. Vielmehr kommt es dem Verf. darauf an, zu zeigen, wie wenig die heidnischen Könige, eben um ihrer Verstricktheit in den Götzendienst willen, geneigt waren, den wahren Gott und sein Königtum anzuerkennen. Daher fehlen auch allenthalben Aussagen, die eine geflissentliche Geringachtung oder Verwerfung der Götzen enthielten. Welche Verschiedenheit besteht doch zwischen der Polemik eines Deuterojesaja gegen die Götzen und der Stellungnahme unseres Buches zu diesen!

[2]) Pesch. hat auf diese feine Unterscheidung nicht geachtet und setzt beide Male qĕdischîn LXX in derselben Unachtsamkeit beide Male umgekehrt bloss πνευμα θεου. Diese Übersetzungen sahen die Unebenheit und meinten ihr abhelfen zu sollen, eine jede that es nach ihrer Weise: sie kamen nicht darauf, dass die feine Unterscheidung vom Verfasser vielleicht beabsichtigt sei.

Nebukadrezar auf Belsazar übergegangen waren, und dass der Sohn doch ein klein bischen vom Vater gelernt hatte.

Freilich, der Hauptgedanke des fünften Kapitels wird dadurch nicht alteriert. Wie Kap. 2 aus der Weissagung Daniels über die vielen aufeinanderfolgenden Reiche, Kap. 4 aus seiner Ankündigung von einem in Gottes Belieben gestellten Wechsel der Weltherrschaft folgert, so drückt auch Kap. 5 es aus, was Daniel von der scheinbar so imposanten Herrschaft des Chaldäerreiches hält, dass sie keinen Bestand haben werde. Stolz lehnt er V. 17 die Geschenke Belsazars ab (ähnlich das stolze Verhalten der drei Männer, Kap. 3): auch damit gibt er zu verstehen, wie Gott der Herr die Weltherrschaft in Wahrheit durch seine Organe (zu denen er selber gehört) führt, und er daher (wie seine Gefährten, Kap. 3) sich den heidnischen Weltkönigen innerlich übergeordnet fühlt. Auch hier die weissagende Andeutung auf die Zukunft. Man könnte freilich fragen, warum Daniel am Schluss von Kap. 2 die Ehrung nicht ablehnt: allein dort widerfuhr sie deutlich Gott, der durch ihn redete, und galt nicht seiner Person. Vor allem ward sie ihm dort nicht erst angeboten, er musste sie unvorbereitet hinnehmen, auch 5, 29 sie über sich ergehen lassen. Aber der Standpunkt Daniels wird dadurch nicht geändert.

Einen weitaus intensiveren Fortschritt zeichnet Kap. 6, der zweite Höhepunkt im ersten Teil des Buches Daniel. Bei Darius nämlich ist Erkenntnis und Besitz des Königtums Gottes schlechtweg Voraussetzung. Er bedarf gar nicht erst der Belehrung eines Daniel, damit er sich unter Gott beuge und sein Königtum feierlich anerkenne. Sondern er besitzt von vornherein die Erkenntnis des einen wahren Gottes um Daniels willen. Daniel steht beim König Darius fest in der Gunst, und zwar so fest, dass ihm nichts anzuhaben ist. Das wissen auch die Magnaten des Reichs (4—6). Ohne dass es gesagt wird, ergibt sich aus dem Zusammenhang, dass eben um des Königreiches Gottes willen Darius den Daniel also schätzte, d. i. weil Darius in Daniel den Vertrauensmann und Liebling Gottes sah, und er diesen Gott als Herrn und König der ganzen Welt kannte, darum achtete er ihn und hielt so Grosses von ihm. Darum war er

auch so betrübt, als Daniel seiner Religion wegen angegriffen wurde. Darum redet er den in der Löwengrube Befindlichen sofort auf seinen Gott an. (Selbst Keil, der sonst im allgemeinen die treibenden Motive der handelnden Personen im Buch am besten zum Ausdruck bringt, weist z. d. St. nur darauf hin (S. 179), dass der König „Daniels Pflicht- und Berufstreue kannte und hochschätzte".)

Aber daneben tritt auch die Schwäche des Darius zu Tage, die ihn als ungeeignet erweist, auf die Dauer das Königtum der Welt zu behalten. Er hat nämlich zunächst nicht den Mut, Gott offen als den wahren König zu bekennen und seiner Erkenntnis irgend Folge zu geben. Vielmehr, wiewohl er Daniel gerne schützen und retten möchte, wiewohl er betrübt ist, dass es Daniel ans Leben gehen soll, und zwar eben gerade um seiner Religion willen, um derentwillen er ihn am meisten schätzte, so liess er ihn doch in die Lebensgefahr kommen und duldete, dass er in die Löwengrube geworfen wurde, und es hätte ihn, den orientalischen Despoten, nur ein Wort gekostet, Daniel davor zu bewahren. Freilich, was geschah, that ihm nicht bloss leid, und verursachte ihm persönliches Wehe, sondern es bedrückte auch sein Gewissen hart. Und als Daniel erst ins Unglück gestürzt war, that er, was er nur konnte, um ihn wieder zu erretten. Er errettete ihn auch wirklich aus der Lebensgefahr und liess seine (Daniels) Verfolger in die Grube werfen, dass sie umkamen. Dann erst war er recht froh und forderte seine Unterthanen auf, Gott, dem wahren Könige, unterthan zu sein.

Entscheidend ist also in Kap. 6, dass es keiner Vermittelung Daniels, keiner Ankündigung und Mahnung desselben wie in sämtlichen vorhergehenden Kapiteln bedarf, sondern in Darius' Herzen und Gewissen von vornherein die Erkenntnis des wahren Gottes und seiner Königsherrschaft begründet war. Und dennoch gab er dem keine Folge. Aber er trat weder als Gegner des Königreiches Gottes auf wie Belsazar, noch auch trat er mit Nachdruck für dasselbe ein, wie Nebukadrezar am Schluss seiner Laufbahn gethan hatte. Sondern er schwankt unentschieden, unschlüssig hin und her, handelt einmal wider besseres Wissen und Gewissen seiner Erkenntnis des wahren Gottes und dessen

Königtums entgegen, folgt das andere Mal, durch die Macht der Thatsachen gezwungen, seiner besseren Erkenntnis.[1]) Demnach konnte er eben das Königtum nicht behalten. Und 6, 29 deutet kurz an, dass er es bald an den Perser Cyrus abgeben musste. Schliesslich einmal, das blickt auch in Kap. 6 hindurch, musste es an den Herrscher im letzten Reich, an Israel kommen.

Denn Daniel bleibt doch die Hauptperson, welcher auch der König Darius seine Erkenntnis von dem Königtum Gottes verdankt, um dessen Erhaltung sich eben darum auch der König so sehr sorgt und bemüht, dessen Religion zwar Gegenstand der Verfolgung seitens der Heiden, das einzig Anstössige an ihm, aber auch sein Bestes, sein Schatz, sein Schutz, sein Ruhm ist. Auf ihr beruht hier wie überall im Buch seine (Rettung und) Verherrlichung. Schon hat er nichts mehr zu verkündigen: was er in Kap. 6 spricht, ist lediglich eine Bezeugung seiner Unschuld (V. 23), nichts Neues fügt er seiner bisherigen Verkündigung hinzu. Vom Königreich Gottes sagt er schon nichts mehr. Das that nicht mehr not. Daniels prophetische Aufgabe an den Weltherrschern allen ist erfüllt: er hat nichts ausrichten können. In Kap. 6 erscheint er vor allem durch Leiden bewährt; dieses dient hier als Anlass, um des Königs Darius Unwürdigkeit und Unfähigkeit, Träger des Königreiches Gottes zu sein, ins rechte Licht zu stellen.

Aus dieser Darlegung der Tendenz von Kap. 6 folgt übrigens auch, eine wie verhältnismässig nebensächliche Rolle das Gebet Daniels hier spielt, wie es kaum Mittel zum Zweck, bloss Anlass ist (gegen Schürer, Reuss u. a., welche die Ermahnung zur Gesetzesbeobachtung im Buch Daniel so scharf betonen). Wenn Meinhold zu Kap. 6 die Tendenz feststellt: „Durch die Treue der Juden wird das Heidentum zum Bekenntnis des lebendigen Waltens des israelitischen Gottes gebracht, und auch fast zur Erkenntnis von der Nichtigkeit der heidnischen Götzen geführt“ (in Strack-Zöcklers Kommentar S. 296), so kann davon nicht im

[1]) Unrichtig also Meinhold in Strack-Zöcklers Kommentar S. 257: „Die Gunst des Königs (Darius) brachte ihn in die Löwengrube.“ Nein, nicht die Gunst des Darius, sondern sein wankelmütiges Verhalten gegen den lebendigen Gott war schuld an der Lebensgefahr, in der Daniel zeitweilig schwebte.

entferntesten die Rede sein. Nur im Munde des Königs kommt jenes Bekenntnis vor, von der Nachfolge der Völker aber ist hier wie sonst nie ein Wort gesagt. Die Aufforderung des Darius 6, 27 f. bleibt sichtlich ohne Erfolg. — Weiter meint Behrmann z. d. St., die Erzählung Kap. 6 sei eine Parallele zu Kap. 3, wenngleich (!) Darius anders gezeichnet sei als Nebukadrezar. „Die Ähnlichkeit beider Geschichten, welche sich zuweilen sogar auf den Ausdruck erstreckt, vgl. 3, 12 und 6, 14; 3, 25 und 6, 24; 3, 28 und 6, 23, erklärt sich nur aus der Annahme, dass die Überlieferung sich gespalten habe“ (?). Dass hier wie dort eine verwandte Tendenz waltet, ist selbstverständlich. Aber den Unterschied und den Fortschritt von Kapitel zu Kapitel hat Behrmann übersehen. — Ähnlich endlich spricht sich Bevan zu Kap. 6 aus und fügt hinzu (S. 108): „The main difference is that chapter III insists upon the negative duty of abstention from idolatry, while chapter VI dwells upon the positive side of Judaism.“ Wenn man jede dieser Erzählungen für sich nimmt, so möchte dieser Sinn angehen. Aber für unseren Verfasser bedeuten sie im Rahmen des Ganzen etwas anderes, um nicht zu sagen, viel mehr.

Doch ebenso wie mit dem Nachweis von Darius' Unfähigkeit für die Führung des Weltregiments hier die eine Spitze der Erzählungsreihe der Kap. 2—6 erreicht ist, da nunmehr jeder beliebige, selbst der beste heidnische König als untauglich zum Königtum Gottes gelten muss, so wird auch für Daniels Stellung im Weltreich in Kap. 6 der Schlussstein eingefügt. Nebukadrezar hatte ihn über die Provinz Babel gesetzt (2, 48). Gemäss 5, 29 sollte er der Dritte im Königreich sein. Nun sollte er demnächst Herrscher über das ganze Reich werden (6, 4). Hier wird doch in der That der Gedanke auf die höchste Höhe geschraubt, wie schon in alten Zeiten ein Israelit in Wahrheit die Welt regierte oder doch beinahe regiert hätte. Welch ein Sporn, welch Hoffnungsanker musste das für die makkabäische Gegenwart sein! Und hierbei sei besonders darauf hingewiesen, wie für den Zusammenhang von Kap. 6, 4 und 5 gerade die Wiederholung von מלכותא sehr bedeutsam ist. Die beiden Ausdrücke entsprechen sich aufs genaueste, und es bedarf nicht der Vermutung Behrmanns z. d. St., dass in V. 5 eine Verwechselung mit dem anderen

Stamm in מלאכה vorliege (vgl. noch S. 62). Übrigens ist auch, rein sprachlich angesehen, Behrmanns Annahme kaum richtig. Ein Wort wie מלאכה kommt im biblischen Aramäisch überhaupt nicht vor; vielmehr gebraucht dieses gleich dem christlichen Syrisch dafür andere Stämme, zumeist צבו (s. 6, 18). Nach dem, was wir oben ausgeführt, würde diese Textänderung eine grosse Hauptsache in unserem Kapitel zerstören, die für den Leser unseres Buches sehr wichtig sein musste, nämlich die geheimnisvolle Hindeutung auf den verborgenen königlichen Charakter Daniels, der von Kap. 1 an überall durchschimmert. Daniel ist in Kap. 1—6 die Vorausdarstellung der zukünftigen Thatsache, dass Israel das Weltregiment zu teil werden solle.

Wir haben im einzelnen nachzuweisen versucht, wie Kap. 2—6 die Tendenz verfolgt, die Unfähigkeit und Unwürdigkeit der heidnischen Könige zur Führung eines Königtums darzuthun, wie es nach dem Willen des wahren Gottes sein sollte, so dass es in Wahrheit ein Königtum Gottes hätte heissen dürfen. Durchweg kommt es dem Verfasser auf die Personen der Könige, nicht auf die Nationalitäten der Reiche an (worauf Behrmann zu mehreren Stellen von Kap. 2 und sonst hinweist). Dem Verfasser schwebt die Möglichkeit vor, dass einer seiner Könige, von seiner Nationalität ganz abgesehen, unter Umständen ein solcher Weltherrscher hätte werden können, wie Gott ihn zur Herbeiführung des vollkommenen Heils verheissen hatte. Freilich eine von aussen ihm zugetragene Möglichkeit, die durch seine Darstellung zur absoluten Unmöglichkeit verkehrt wird: selbst ein Daniel, als Ratgeber der verschiedenen heidnischen Könige, vermag daran nichts zu ändern. Indem ihm auch Genossen zur Seite gestellt werden (Kap. 1. 3), ist die Richtung angedeutet, in der vielleicht ein göttliches Königtum israelitischer Art schon in vergangenen Zeiten hätte aufgerichtet werden können, indem auch gemeine Israeliten zur Stärkung der Gotteserkenntnis den heidnischen Weltkönigen zu dienen im stande waren. Allein das gerade Gegenteil trat ein. Zuerst vergriff sich der heidnische König an den Freunden, dann an Daniel selber. Daniel musste

zuerst allgemein die Ablösung der vierfachen Phase des Universalreiches durch das letzte ewige Reich ankündigen (Kap. 2), dann ein Gottesgericht über Nebukadrezar einleiten, das nur vorübergehend gute Früchte trug (Kap. 4), darauf die sofortige Absetzung eines Belsazar in Aussicht stellen (Kap. 5) und endlich als gleichsam selbstverständlich berichten, dass auf Darius, den Meder, der Perser Cyrus folgt. Die Nachfolge eines griechischen Reiches hat er in diesem Zusammenhang des ersten Teiles sogar schon gar nicht mehr erwähnt. In schnellster Steigerung wird durch die Thatsachen dargethan, bezw. angedeutet, wie die Macht der Weltherrschaft rapide zurückging, ihr ungöttlicher Charakter rasend schnell zunahm.[1]) Die Könige der Welt haben zum Teil einen gar nicht üblen Anfang gemacht. Grosse Männer, wie Nebukadrezar und Darius, haben die Königsherrschaft Gottes für ihre Person offen anerkannt und dieser Erkenntnis wenigstens im Hinblick auf Daniel ganz leise Folge zu geben begonnen: allerdings in der Hauptsache, ihren Unterthanen gegenüber, haben sie nichts als Edikte erlassen, das ist alles. Allein wenn dann einer glücklich so weit gekommen war wie Nebukadrezar, dass er durch grossartige Erlebnisse und schwere Schicksale die Überzeugung von Gottes Allweisheit und Allmacht erlangt und ihn über alle Götter des Königsnamens für würdig pries, ihm also das bleibende Weltkönigtum zusprach, dann kam sein Sohn Belsazar und zerstörte das alles. Er hatte überhaupt keinen Sinn und kein Verständnis für das Königreich des wahren Gottes, und weit entfernt, es auch nur in den Mund zu nehmen, höhnte und lästerte er den wahren Gott und verfiel dem Verderben. Damit war aller Aufwand von Mühe, die sich Gott mit seinem Vater gegeben, um ihn durch Wunder und Zeichen, durch Offenbarung von Geheimnissen, durch persönliche Lebensschicksale zur Erkenntnis und Unterwerfung unter Gottes Königsherrschaft zu

---

[1]) Hierzu ist zu bemerken, dass Kuenen zum Ausdruck bringt, was viele andere mit ihm empfinden, wenn er von einer „eigentümlichen Anschauung von der Aufeinanderfolge der Monarchien“ (a. a. O. II, 466) redet. Sie ist freilich manchem Ausleger aufgefallen; allein was dieser Wechsel der Weltherrschaft und ihr Übergang von einem Volk zum anderen zu bedeuten hat, darauf ist man bisher nicht eingegangen.

führen, als völlig vergeblich erwiesen. Kap. 5 sieht aus, als wenn mit den Erfahrungen von Kap. 2—4 tabula rasa gemacht worden wäre, nur wenige schwache Reste von jenen sind geblieben. Und der neue Anfang eines Königtums Gottes in der Heidenwelt, nämlich in Darius, ist so schwächlich geraten, Darius steht so haltlos und mit so halbiertem Herzen der Königsherrschaft Gottes gegenüber, dass er nicht einmal mehr auch nur eine einzige Offenbarung von Gott aus dem Munde Daniels empfängt.

Wenn also auch Gott es mehrere Male versucht hat, durch treue Zeugen aus seinem Volk in dem gerade bestehenden Weltreich sein Königtum aufzurichten, d. i. sein Königtum zur Anerkennung zu bringen, der Versuch ist allemal fehlgeschlagen. Selbst auch mit Cyrus: das will die Andeutung 6, 29 besagen. Von ihm wird überhaupt nichts mehr erzählt. Oder ob der dem Verfasser bekannte Stoff der Überlieferung hier erschöpft war? Ob seine Gestaltungskraft und sein Erzählertalent nicht weiterreichte?

Genug, von allen Königen der Erde, die hätten in Betracht kommen können, die wirklich über alle „Völker, Nationen und Zungen“ (gemäss dem damaligen Gesichtskreis) herrschten, schien dem Verfasser in erster Linie Nebukadrezar, der bei Jeremia so oft עבד יהוה genannte, der geeignetste, um Gottes Königsherrschaft auf Erden den Boden zu bereiten. Das heisst: wenn überhaupt bei einem heidnischen Herrscher, so schien bei ihm eine solche Möglichkeit am ehesten gegeben zu sein. Ob die Zeitgenossen, die an einer in Israel zu verwirklichenden Königsherrschaft zweifelten oder verzweifelten (S. 12 ff.), auch schon auf Nebukadrezar hingewiesen hatten, als der, weil vom Propheten Jeremia עבד יי genannt, ein Weltherrscher nach dem Herzen Gottes gewesen sei? Wir wissen es nicht.

So begreiflich nun Nebukadrezar demnach als Anfänger der Reihe von Königen ist, die dem Verfasser zur Erläuterung seiner Gedanken geeignet erschienen, so auffällig ist die Art und Weise, in der er Cyrus behandelt. Ihm schreibt ja Deuterojesaja eine noch grössere Mission zu als Jeremia dem Nebukadrezar, und עבד יי heisst jener wie dieser. Ob es möglich ist, dafür eine Begründung zu finden? Denn mit der Erklärung, Cyrus sei wohl nicht sein Liebling, überhaupt ihm nicht sympathisch gewesen,

ist nichts gesagt, das Verständnis vielmehr nur einen Pflock weiter zurückgesteckt. Vielleicht erschien es unserem Verfasser zu schwierig oder überhaupt misslich, von Cyrus eine Geschichte zu erzählen, die doch schliesslich auch seine Ungeeignetheit zur Führung des Weltregiments, der Königsherrschaft Gottes, darthun musste, nachdem dieser Perserkönig seit Deuterojesaja und dem Chronisten eine so erhabene Stellung in der Geschichte des Offenbarungsvolkes eingenommen hatte. Cyrus konnte ja, mit Hengstenberg zu reden, „gewissermassen als theokratischer Regent“ angesehen werden, gemäss der Charakteristik, die einst Deuterojesaja von ihm gegeben hatte. Als משיח Jahwes passte er schlechterdings nicht in die Reihe der ungöttlichen und an Ungöttlichkeit zunehmenden Könige des Weltreiches. Es lässt sich wohl denken, dass der Verfasser unseres Buches seinem bisherigen Ruhm und seiner Ehrenstellung in der Geschichte Israels nichts rauben wollte.

Oder ob er es mit der Erzählung von Darius überhaupt für genug hielt? Bevan führt (a. a. O. S. 109) aus: wenn man frage, warum in Kap. 6 ein medischer König, nicht der Perser Cyrus das Reich einnimmt, so ergebe sich die Antwort aus mehreren Stellen des Alten Testaments wie Jes. 13; Jer. 51, 11. 28. Der Verfasser, sagt Bevan, who knewing something (?) of the prophetical books, nimmt an, es sei auch so geschehen, wie dort geweissagt. Aber die Annahme, der Verfasser habe nur einiges aus den prophetischen Schriften gekannt, ist mit nichts zu erhärten. Für den Standpunkt Bevans läge doch immer noch die Erklärung am nächsten, dass der Verfasser, nachdem er die Meder einmal in die Vierzahl seiner Reiche aufgenommen hatte (Kap. 2. 7), von ihnen doch auch etwas zu erzählen sich verpflichtet hielt (während die Perser später in Kap. 8 ihren Platz erhalten, s. bes. 8, 20). Endlich könnte man hinzunehmen, worauf der auffallend matte Schluss 6, 29 schliessen lässt, dass, wenn es dem Erzähler nicht geradezu an Kraft gebrach, ihm hier thatsächlich der Stoff ausging, weil er in der Überlieferung keinen vorfand. Und das letztere würde zu unserer Auffassung sehr gut stimmen: denn eine Erzählung, die Cyrus als ungöttlichen Regenten behandelte, war nach Obigem allerdings in der Über-

lieferung nicht zu erwarten. Dagegen muss ihm wohl Darius, ein Nachfolger des Cyrus, ein Vertreter des persischen Königshauses, als wichtiger und geeigneter erschienen sein, ihn zum Mittelpunkt seiner Erzählung zu machen. Denn wenn er ihn gleich den Meder nennt (6, 1), so muss ihm doch gemäss der Angabe 6, 2 der Perserkönig Darius im Sinn geschwebt haben. Nicht übel ist die Erklärung, die Meinhold gibt (in Strack-Zöcklers Kommentar S. 259): „Zwei Namen sind mit der Eroberung Babels verknüpft, Cyrus 538 und Darius 518. Cyrus war im Alten Testament als der grosse Perserkönig bekannt, da blieb für Darius nur Medien. So erklärt sich, wie hier wohl stillschweigend der babylonische Aufenthalt des Darius vorausgesetzt wird."

Doch mögen alle diese von den Erklärern genannten einzelnen Momente auch nicht ohne Wert sein, durchschlagend ist wohl nur das aus der Stellung des Cyrus in der alttestamentlichen Überlieferung Entnommene. Wir können aber gemäss der Gesamttendenz unseres Verfassers noch weiter gehen und von dem höheren Standpunkt aus, den dieser einnahm, sagen, dass ihm auf jede Einzelpersönlichkeit unter den Weltkönigen als solche überhaupt nicht soviel angekommen ist. Die Namen, die er nennt, Nebukadrezar, Belsazar, Darius scheinen ihm mehr Sammelnamen als konkrete geschichtliche Persönlichkeiten zu bedeuten. Unter jenen drei Namen hat er alle die seiner Kenntnis zugänglichen heidnischen Könige zusammengefasst, die als Weltherrscher dienen konnten, die also in gewissem Sinn als Vorgänger der demnächstigen Weltherrschaft Israels gelten durften.

Doch der Verfasser kann noch mehr und tiefere Gründe für die von ihm getroffene Auswahl unter den berühmten Grosskönigen der Vergangenheit geltend machen. Warum er vom babylonischen König Nebukadrezar ausging, wurde schon oben durch Hinweis auf den Propheten Jeremia erörtert. Allein eine ähnliche von Gott zuerteilte Aufgabe, wie Jeremia dem Nebukadrezar, hatte schon Jesaja dem Sanherib zugesprochen, und ähnlich wie jener König, war dieser zu den Gottlosen gerechnet worden. Doch unter Nebukadrezar war Israel zum erstenmal mit der heidnischen Weltherrschaft in engste Be-

rührung getreten, dermassen, dass hier eine geschichtliche Grundlage zu einem solchen Verkehr Daniels am heidnischen Hof bei dem König der Welt, wie ihn das Buch Daniel schildert, gegeben war. Hat der Verfasser überhaupt an das assyrische Reich gedacht, dann wird es ihm mit dem babylonischen zusammengeflossen sein. Denn wenn auch Israel seit Jesaja mit Assyrien sich nahe berührt, unter den Schlägen des assyrischen Eroberers das Nordreich in Trümmer gesunken war, so hat doch der Untergang des assyrischen Weltreiches durch das babylonische auf die Dauer Israel nicht interessieren können. Für das Volk Gottes war der zweite Feind derselbe wie der erste; als Assyrien nicht mehr erobern konnte, setzte Babylon sein Werk fort, wie an anderen Völkern, so auch an Israel. Dagegen hatte der Riss, den der Untergang des babylonischen Königtums unter den Nachfolgern Nebukadrezars (hier in dem quasi-Sammelnamen Belsazar zusammengefasst) verursachte, und das darauf folgende Auftreten eines vollkommen neuen Herrschergeschlechtes aus persischer (oder wie es hier heisst: medischer) Abstammung, für das Bewusstsein Israels so ungeheure Bedeutung, dass ihm davon nichts abhanden kam. Deuterojesaja und der Chronist, wie gesagt, sind des Zeugen. Seit der babylonischen Weltherrschaft hatte Israel von einem neu aufkommenden Herrschervolk nur zu hoffen, nichts zu fürchten. Als das babylonische Reich dem assyrischen folgte, war es umgekehrt gewesen. Also: Nebukadrezar und Belsazar Repräsentanten des längst untergegangenen babylonischen Weltkönigtums, Darius und Cyrus Repräsentanten des medischen und persischen Königtums, die ebenfalls längst nicht mehr waren.[1]) Soweit also die Vergangenheit und die Stellung, welche die Welt-

[1]) Ewald, Propheten des A. B. 2. III, 313ff. und Bunsen, Gott in der Geschichte I, 515ff., meinen annehmen zu sollen, dass das Schema der vier aufeinanderfolgenden Monarchien dem Verfasser schon überliefert gewesen sei und folgendermassen ausgesehen habe: 1. Assyrer, 2. Chaldäer, 3. Perser, 4. Griechen. Bloss infolge der einmal gewählten Einkleidung (Daniel am Chaldäerhof) sei die erste Monarchie in Wegfall gekommen, und deswegen die medische, welche eigentlich mit der chaldäischen gleichzeitig gewesen, zwischen die chaldäische und persische eingeschoben worden. Allein erstlich heisst es doch dem Verfasser mehr Geschichtskenntnisse zuschreiben, als wir nach anderweiten Proben, die sein Buch gibt, dürfen, wenn man auf solche Re-

herrscher von damals zum Königtum Gottes eingenommen haben. Davon handelt der erste Teil des Buches Daniel.

Hier fusst der Verfasser stets auf der Voraussetzung, dass das heidnische Weltreich, welches der Erscheinung der vollkommenen Königsherrschaft Gottes in Israel vorherging, durch die Existenz des jüdischen Volkes in seiner Mitte sehr wohl die Erkenntnis des allerhöchsten Gottes und seines ewigen Königtums hätte haben können, und dennoch seine Feindseligkeit gegen Gott überwog. Das war also lediglich die Schuld des heidnischen Weltreiches bezw. seines Königs. Was aber später, in Kap. 7 ff., von den feindseligen Weltmächten, die sich direkt gegen Gott, weil gegen sein Volk Israel, auflehnen, hinzugefügt wird, dient nur dazu, ihre Schuld zu vergrössern. Eine Welt, die zu ihrem Mittelpunkt das auserwählte Volk Israel hatte (beachte צבי 8, 9; 11, 16. 41; auch 11, 20), frevelte im höchsten Masse, wenn sie gegen Gott sich auflehnte und seinem Königtum Hindernisse in den Weg stellte, ja durch Feindseligkeiten gegen die Israeliten es auszurotten sich bestrebte. Dennoch aber — damit setzt der zweite Teil ein — dennoch wird das Königreich Gottes in der Welt bestehen, zur bleibenden Anerkennung und ewigen Dauer kommen. Wenn das heidnische Weltreich es nicht anerkennt und es nicht aufkommen lassen will, so wird Israel, das erwählte Volk des wahren Gottes, sein Träger, und es wird die Zeit kommen, wo Israel Nachfolger des letzten heidnischen Weltreiches wird, die Herrschaft über alle Welt erlangt und Gottes Königsherrschaft auf der Erde dauernd verwirklicht. Konnte es auch unter Nebukadrezar und Darius anders scheinen, nämlich dass das heidnische Weltreich vielleicht selber Gott dienstbar werden und in sich das wahre ewige Königreich Gottes zu verkörpern berufen sei: doch hat die Erfahrung der Geschichte schon an Nebukadrezars Sohn Belsazar und erst recht in der Folgezeit bis auf die Gegenwart Antiochus' III. stets aufs neue gelehrt, dass

flexionen verweist. Ferner ist es schwer, anzunehmen, dass für den Standpunkt des Verfassers, vorausgesetzt, dass er von den Assyrern Genaues wusste, Assyrien eine Weltmonarchie vorstellte, weil Juda, für ihn das wahre Israel, niemals in der Assyrer Unterthänigkeit war.

Gottes Königreich in keinem Weltreich festen Fuss fassen könne, trotz der Zerstreuung Israels durch die ganze Welt, trotz des Zeugnisses, welches dadurch den heidnischen Völkern gegeben wurde, vielmehr erst in dem letzten ewigen Weltreich, nämlich dem israelitischen, Bestand haben werde. In diesem Sinn tritt der zweite Teil in den ersten Teil unmittelbar ein, setzt seinen negativen, ablehnenden Standpunkt gegen die heidnischen Reiche fort, wie der positive Gedanke von dem zukünftigen israelitischen Weltreich schon im ersten Teil vorbereitet wurde.

Gleichwohl ist darauf besonders Gewicht zu legen, dass es sich im ersten Teil des Buches Daniel grundsätzlich um die Vergangenheit handelt. Selbst das gegenwärtige Welt-Königtum, das den ersten drei Weltreichen als viertes nachfolgende Weltreich Alexanders des Grossen, samt seinen äussersten Verzweigungen, wie dem seleukidischen und ptolemäischen Reich, sollte erst im zweiten Teil des Buches seine Stätte finden. Wie wenig auch es Gottes Königtum in der Welt den Boden zu bereiten geeignet war, ergibt sich schon daraus, dass es sogleich nach Alexanders Tod zerfiel, also nicht einmal seiner räumlichen Ausdehnung nach als Weltreich in Betracht kommen konnte. Da es in viele unabhängige Reiche auseinander gefallen war, so musste erst ein neues Reich sich vorbereiten, das Gottes Königreich voll und ganz zur Darstellung brachte.

Exkurs:
מלכות im Buche Daniel.

Weltreich und Königreich Gottes! Schon mehrfach haben wir Anlass gehabt, die zwischen diesen Ausdrücken obwaltenden Beziehungen auf Grund der Exegese einzelner Stellen zu beleuchten. Aber es ist Zeit und für das Verständnis des zweiten Teils bezw. des zwischen diesem und dem ersten Teil bestehenden Zusammenhangs notwendig, eine umfassende Erörterung des jenen Ausdrücken zu Grunde liegenden Danielischen מלכו(ת) und מלך zu geben, wobei die wichtigsten Synonyma und Verwandte mit heranzuziehen sind. Erst damit wird der Eckstein der exegetischen Erläuterung für das Gesamtverständnis des Buches Daniel gelegt. Um seine Bedeutung recht zu würdigen, gilt es etwas weiter auszuholen.

Was zunächst die Anwendung des Wortes מלכו (aram.) bezw. מלכות (hebr.) angeht, so ist seine Grundbedeutung ganz allgemein dem buchstäblichen Sinn gemäss

1. „was dem (oder einem) König eigen ist“. Diese Bedeutung hat sich an einigen wenigen Stellen unseres Buches erhalten, so wenn 4, 26 von היכל מלכותא und 4, 27 von בית מלכו die Rede ist, was ganz einfach „Palast des Königs“ bezw. „Haus des Königs“ heisst. Das Abstraktum מלכו(תא) wird gebraucht, nicht das konkrete מלך, weil es sich nicht um dieses zur Zeit herrschenden Königs Palast handelt, sondern um des jedesmaligen Königs (generell), weil hier nicht die Person des Königs, sondern sein Amt in Frage kommt. Dasselbe gilt von 5, 20 כָּרְסֵא מלכותא. Übrigens entspricht diesem Gebrauch von מ׳ der Sinn, in dem 1, 20 das synonyme מלוכה gebraucht wird: mit זרע מלוכה wollte der Verfasser vermutlich das israelitische Königtum scharf trennen von dem heidnischen und jenes schon durch die Bezeichnung מלוכה als ein längst vergangenen Zeiten angehöriges kennzeichnen. Denn damals war dieser Ausdruck gegenüber dem Abstraktum auf ות bevorzugt worden. — Aus dieser Grundbedeutung des Wortes מלכו(ת) ergeben sich nun mehrere spezielle Anwendungen. Und zwar erstlich: was dem Könige in besonderer Weise eigentümlich ist, was sein Wesen ausmacht, ist seine königliche Herrschaft, d. i. die Macht, Gewalt, Majestät gegenüber den von ihm Beherrschten, seinen Unterthanen. Also

2. königliche Herrschaft, die dem Könige zugehörige Herrschermacht und -herrlichkeit. In diesem Sinn wird es in unserem Buche am weitaus häufigsten gebraucht, z. B. 2, 37. 39. 40. 41. 44; 3, 33; 4. 14. 22. 28. 29. 33. (in diesem Verse heisst das Wort „Königsherrschaft“, nicht „Königreich“ in konkretem Sinn, entsprechend dem parallelen שלטן, ebenso 4, 31) 34 u. s. w. u. s. w. Auch 7, 27, wo es im Plural מלכוָת steht, hat es diese Bedeutung „die Königsherrschaft über alle Königsherrschaften unter dem ganzen Himmel“, die Macht über alle Könige und ihre Gewalt. Auf wen nun bezieht sich im Buch Daniel die königliche Gewalt? wer sind hier die Beherrschten? welches Objekt ist zu מלכו(ת) zu ergänzen? Fassen wir hier zusammen, was wir schon aus exegetischem Interesse einige Male herauszustellen Anlass hatten.

Es wird 2, 37 Nebukadrezar als „König der Könige“ nach der im Morgenland üblichen anmassenden Bezeichnung der assyrischen, babylonischen, später persischen Fürsten angeredet. Im ersten Teil unseres Buches kommen überhaupt nur solche Könige vor, die jenes Prädikat zu beanspruchen haben, und denen es, wenn auch mit anderen Worten, ausdrücklich zugeschrieben wird. Sie wird aber hier nirgends als Anmassung beurteilt, sondern buchstäblich gefasst, und zwar tendenziös, wie wir sahen, und darum wiederholt darauf hingewiesen, dass alle „Völker, Nationen und Zungen“ diesem König unterthan waren. Schon 2, 38 ist der Titel „König der Könige“ als der eines Herrschers über „alle Menschensöhne, die auf Erden wohnen, über das Getier des Feldes und die Vögel des Himmels“ mit aller wünschenswerten Deutlichkeit und plastischen Ausführlichkeit charakterisiert. Buchstäblich: die ganze Welt ist dem „König der Könige“ unterthan. Lediglich sinngemässe Wiederholung jenes Ausdruckes sind alle „Völker, Nationen und Zungen“, die als dem Grosskönig dienstbar geschildert werden (4, 7. 29. 31; 5, 19; 6, 26). Demnach ist auch der so allgemeine und auf den ersten Blick nichtssagende Ausdruck: „Königsherrschaft über die Menschen“ (4, 14. 22. 29) als Herrschaft über alle Menschen, als Weltherrschaft zu verstehen.[1]) Überall ist also hier vom König und Königtum allgemein in der Meinung die Rede, dass es um König, Königtum der Welt sich handele.

Dieser Sinn von מלכו(ת) kommt unausgesprochen 2, 39 zum Ausdruck: die zweite und dritte מלכו, wie wir schon oben sahen (S. 84 ff.), die in Parallele mit der 2, 37 vorgeführten gar nicht anders vorgestellt werden können, werden ausdrücklich als בכל־ארע bezeichnet. Ein Unterschied besteht aber darin, dass 2, 37 מלכו in der emphatischen Form determiniert wird, weil sie in der Person des Nebukadrezar thatsächlich gegenwärtig vorhanden ist, dagegen 3, 9 ff. ohne Determination gebraucht wird, weil es sich um die Zukunft handelt. Anders wieder in V. 42, wo das

[1]) Denn nach den sinnverwandten Stellen ist die grammatisch mögliche Fassung „Königtum der Menschen“ (gen. subi.) im Gegensatz zum Königtum Gottes ausgeschlossen. Auch 4, 33 weist, auf Gott bezogen, ausdrücklich auf jene Stelle von Nebukadrezars Weltherrschaft zurück, auf 4, 8. 9.

letzte Reich als מלכותא bezeichnet wird, weil es nunmehr durch die vorhergeschehene Benennung als etwas schon Bekanntes gelten darf.

Wie eng dem Verfasser überhaupt „Königtum“ und „Königtum der Welt“ zusammenhingen, das ersehen wir sofort 2, 41, wo von einer מלכו פליגה die Rede ist. Ein „geteiltes Königreich“ hätte ja eigentlich im Zusammenhang keinen Sinn, denn nach der Teilung hatte ja doch erfahrungsgemäss jeder Teil jener gespaltenen Einheit seinen eigenen König, daher Kap. 11 passim von einem „König des Südens“ und „König des Nordens“ berichtet wird. Das wären also genau geredet zwei מ', aber nicht eine geteilte מ'. Sinngemäss wird jener Ausdruck nur verstanden, wenn wir ihn nach dem Vorhergehenden und dem Sprachgebrauch des ganzen Buches geradezu als „geteilte Weltherrschaft“ fassen.[1])

Kurz, indem das Wort מלכו zuerst und hauptsächlich auf Nebukadrezar, den „König der Könige“, angewandt wird, gewinnt es für unseren Verfasser, wie unversehens, geradezu die Bedeutung von „Weltherrschaft“.

Dieser Sinn lässt sich dann auch in Zusammenhängen nachweisen, wo er uns zuerst befremdet. Wenn 2, 44 von כל־אלך מלכותא die Rede ist, also scheinbar von mehreren gleichzeitigen „Weltherrschaften“, so wird das doch sofort zurechtgestellt, wenn wir auf den Anfang des Verses blicken, wo die Tage der מלכיא אנון genannt sind. Beide Wendungen zusammengehalten ergeben, dass dem Verfasser, der sich auf Nebukadrezars Standpunkt zurückversetzt, alle zukünftigen Könige (Weltherrscher) und ihr Königsregiment (Weltherrschaft) als nebengeordnet erscheinen, weil sie für diesen alle in der Zukunft liegen. So gefasst, liegt hier nicht der geringste Widerspruch zu 7, 12 vor. Eine Mehrzahl von מ' haben wir nach allem zu verstehen als die verschiedenen aufeinanderfolgenden Gestalten (Phasen) der einen und selben Weltherrschaft. Und noch auf andere Weise hat der Verfasser den Sinn, den er mit מ' verbindet, zu verdeutlichen gesucht, indem er nämlich nach einer bei ihm beliebten Manier (vgl. S. 53 f.) zur Verstärkung des Ausdruckes die mannigfachsten Synonyma

[1]) Wenn Marti in Kautzsch, Heil. Schr. d. A. T. in der genannten Stelle übersetzt: „kein zusammenhaltendes Reich“ wird es sein, so verwischt er dadurch nicht unbedenklich den Sinn.

hinzufügt, so 2, 37: חסנא תקפא יקרא, 5, 18: רבותא יקרא הדרא, 7, 27: שלטנא רבותא (allemal nachgestellt), 7, 14: שלטן יקר (vorgestellt).

Es folgt nunmehr mit Bestimmtheit, dass der Verfasser, wo er מ׳ ohne alle Einschränkung gebraucht, und diese Fassung durch den Kontext nicht geradezu verwehrt wird, mit diesem Wort geradezu: „Königtum der Welt“ — „Weltherrschaft“ meint, so an Stellen wie 5, 26; 6, 1. 27; 7, 18. 22 ff., selbst 10, 13 (während selbstredend an Stellen wie 8, 23; 11, 21 die allgemeine Bedeutung „Königsherrschaft“ [über ein beschränktes Gebiet] Platz zu greifen hat). Wenn ferner

3. das Wort sehr häufig in konkretem Sinn das Land oder die Länder bezeichnet, wo die Herrschergewalt des Königs der Könige, des Weltkönigs, offenbar wird (so 1, 20; 4, 15; 5, 7—10. 28 f.; 6, 2. 4. 8. 27; 8, 22; 9, 1; 11, 2 ff.), so ergibt sich folgerichtig hier die Bedeutung von „alle Länder“, kurz „die Welt“ für מלכו, ohne dass freilich vom Verfasser darauf besonderes Gewicht gelegt worden wäre. Dieser Sinn passt z. B. 1, 20; 4, 15; 5, 7 ff., überhaupt in allen den Stellen, wo es sich um das Herrschaftsgebiet des Grosskönigs oder des Weltherrschers handelt, anders natürlich 8, 22; 11, 2 ff.

4. Wie das Gebiet, über das sich die Königsherrschaft ausdehnt, so wird in dem Worte mehrere Male auch die Zeitdauer ins Auge gefasst, und מלכו gewinnt endlich die Bedeutung „Regierungszeit“, so 1, 1; 2, 1; 6, 29; 8, 1. —

Indem also an den meisten und wichtigsten Stellen unseres Buches das Wort (ת)מלכו über seinen ursprünglichen allgemeinen Sinn hinausgeht, und im engeren wahrscheinlich vom Verfasser unseres Buches erst geprägten Sinn spezifisch die „Weltherrschaft“ bedeutet, wird es nunmehr in vollstem Sinn des Worts ein Korrelat zu Gott. Wir können es im Buch Daniel durchweg beobachten, dass, wo Gott als König auftritt, er als König der Welt gefasst sein will, seine Königsherrschaft ist eo ipso die Königsherrschaft über die ganze Welt. Aus diesem Gesichtspunkt wird ihm 2, 21 die Einsetzung und Absetzung der Könige zugeschrieben: Gott hat inne und verleiht jegliches Königsregiment der Welt. Wo demnach der Ausdruck, dass jemand die Königsherrschaft empfange, ohne näheren Zusatz steht

(6, 1; 9, 1), da ist Gott als das entferntere Objekt zu denken (vgl. S. 74 f. 102 f.). Keil zu 9. 1 (a. a. O. S. 266) meint, im Hofal liege ausgedrückt, dass Darius nicht nach dem Erbrecht König über das chaldäische Reich geworden sei, auch nicht selbst das Königtum durch Eroberung sich erworben, sondern es von dem Eroberer Babylons, Cyrus, dem Führer des Kriegsheeres, empfangen habe (קִבֵּל 6, 1). Das ist aber eine Auffassung, die dem Verfasser fern liegen muss, und die er auch nicht einmal andeutet.[1])

Ausdrücklich sei auch hier noch bemerkt, dass der Verfasser sich überall wohl bewusst war, was מלכו bedeute. Zu 6, 5 s. S. 62 Anm. 2. Auch aus 11, 2 ist nicht mit Kuenen u. a. zu folgern, wie sehr ihm das Wort מ' verblasst gewesen sei, weil er dort Griechenland als יון מלכותא bezeichnet. Daraus folgt nur, wie wenig genau seine Geschichtskenntnisse waren. Wer schon in der vaterländischen Geschichte der letztvergangenen Jahrhunderte so schlecht Bescheid wusste, und in der Geschichte der übrigen orientalischen Völker überhaupt, wie unser Verfasser, wie kann man von einem solchen erwarten, dass er von der politischen Gestalt Griechenlands eine richtige Vorstellung hatte?

Ihm genügte es, seine grosse Hauptidee ins Zentrum zu stellen, und das hat er reichlich und konsequent gethan. So sehr ist ihm in Fleisch und Blut übergegangen, was er vom Königreich Gottes dachte und erwartete, dass er die ganze Weltgeschichte von diesem Gesichtspunkt aus betrachten lehrt, und wie wir eben sahen, unbewusst selbst den Sprachgebrauch danach umgestaltet. Das Weltreich (Königreich Gottes) in der Heidenwelt konnte seinen Zweck nicht erfüllen, so Kap. 1—6;

---

[1]) Wenn Bevan (a. a. O. S. 20) darlegt, die Ausdrücke 6, 1 „empfing das Königtum", 9. 1 „wurde zum Könige gemacht", bedeuteten einfach: so oder so „in den Besitz des Königtums gelangen", so hat er hier die Hauptsache zu betonen vergessen, nämlich das „von Gott", das hier wie dort zu ergänzen ist. Ebenso fehlt bei Bevan zu 5, 28 (S. 20 Anm.) bei „geteilt" und „gegeben" die Hauptsache „von Gott". Er fährt fort: „As for קבל מלכתא it is enough to say that the very same words are used by a Syriac writer to describe the accession of the Emperor Julian", so scheint uns dieser Hinweis ganz überflüssig. Hier braucht man sich wirklich nicht bei einem entlegenen syrischen Verfasser Rat zu holen, da das ganze Buch Daniel als notwendige Ergänzung „von Gott" darbietet.

ein neues musste sich vorbereiten. Und in welcher Nation, wann und wie sollte dies geschehen? In Israel, jetzt bald, durch Wunder Gottes, so gibt der zweite Teil die Antwort.

III. Kapitel 7.

Der Höhepunkt des Buches, wo sich Reich Gottes und Menschensohn begegnen.

In Israel brauchte nicht, wie bisher, in der Heidenwelt, das Königtum Gottes erst von aussen herangebracht zu werden. Es bedurfte keiner besonderen Verkündigung, nur einer Erinnerung daran, dass es jetzt so weit sei: sie gab unser Verfasser. In Israel war ja Gott längst bekannt, und seine Allweisheit und Allmacht, sein Heil und seine Gerechtigkeit Israels eigenster Besitz, höchster Schatz seit Jahrhunderten. Nur eins fehlte bisher. Was dem Königtum eigentümlich ist: die politische Macht. Sobald Israel diese erlangte und alle Völker ihm unterthänig wurden, stand, was Israels Ziel und Sehnen seit Jahrhunderten war, für Gottes vollkommenes Heil der Weg offen, Israel und allen Völkern zu gut. Dann konnte sich in Wahrheit erfüllen, was in alten Zeiten vergeblich angestrebt war und vergeblich sein musste, dass alle Völker, Nationen und Zungen Gott anbeteten 6, 27 vgl. Jes. 45, 22—24). Das wäre dann das Königreich Gottes auf Erden, wie das gläubige Israel es erhoffte und erbat. Die politische Macht, die Israel dadurch erlangen würde, sollte dazu dienen, dass Gottes Heil in aller Welt erkannt würde. Nach der Auffassung unseres Buches war eigentlich auch schon einem Nebukadrezar und Darius und allen Weltkönigen ihre Herrschaft dazu gegeben worden, damit sie an ihrem Teil, nachdem sie für sich Gottes Königtum über die Welt erkannt hätten, dasselbe auch unter den Völkern bekannt machten und sie zur Anbetung und zum Gehorsam und zur Dienstbarkeit gegen den lebendigen Gott anleiteten (3, 29; 6, 27). Aber nachdem nun in der Heidenwelt dieses Ziel der göttlichen Institution der Weltherrschaft nicht erreicht worden war, und auch nicht erreicht werden konnte, da es nicht einmal ernstlich angestrebt

wurde, so konnte es erst und musste auch wirklich, wenn Israel in den Besitz der Weltherrschaft komme, herbeigeführt werden.

Aber wie sollte es dazu kommen? Wie unmöglich — so sah es aus — würde es sein! Welcher Weg führte von der drangsalsvollen Gegenwart in solche Zukunft des vollkommenen Heils Israels und aller Welt? Erstlich einmal musste dazu Israel selbst von seinen Widersachern erlöst sein, und dann das Heil samt der Macht, die ihm jetzt abgingen, empfangen. Wie es dabei im einzelnen zugehen werde, was Israel in der nächsten Zeit zu erleben habe, darauf gibt der zweite Teil unseres Buches Kap. 7—12 die Antwort. Nachher wird es freilich dem Leser überlassen, daraus alle die Schlüsse zu ziehen, die ihm für den Fortgang des Königsreiches Gottes, seiner wahrhaftigen Erkenntnis und des vollkommenen Dienstes in demselben für die Heidenwelt zu ziehen wichtig schien, während sie für Israel wenigstens angedeutet werden. Denn der zweite Teil unseres Buches hat lediglich den praktischen Zweck des Augenblickes vor sich. Er will dem Israel der Gegenwart die Vollkommenheit und Gewissheit des zukünftigen Heils in Erinnerung bringen. Was den Heiden galt, kam hier zunächst nicht in Betracht, es verstand sich von selbst und wurde als bekannt vorausgesetzt. Daher tritt die unmittelbar paränetische Abzweckung des Buches Daniel besonders im zweiten Teil allenthalben in den Vordergrund.

Mit Unrecht vermisst man öfter, dass im zweiten Teil unseres Buches auf den universellen Charakter des Königreiches Gottes bezw. des Heils überhaupt Bezug genommen werde. Ist ja das Königreich Gottes als solches universal, seinem Wesen nach Weltreich. Nachdem dies im ersten Teil des Buches so oft gezeigt ist, kommt es aus dem genannten Grunde nun im zweiten Teil weniger oder kaum in Betracht. Aber auch das ist wohl zu beachten, dass zwar im zweiten Teil, da wo das heidnische Weltreich vorkommt, oder wo ausser den schon (im ersten Teil) genannten Königreichen (Kap. 7. 8) die Königreiche des Nordens und Südens erwähnt werden (Kap. 11), als von denen dem Israel der Gegenwart akute Gefahr droht, niemals in Aussicht genommen wird, dass diese alle an dem Heil Israels Teil haben werden, ebensowenig aber wird dies auch bestritten. Dazu kommt,

dass im ersten Teil Daniel den Beruf Israels als des Weltmissionars der Lage der Dinge gemäss erfüllen konnte und gebührend erfüllt hat, unter den Leiden der Gegenwart aber Israel nur das Dulden übrig blieb. Duldend hatten sie das ewige Königreich Gottes in Israel zu erharren. Dass dabei direkt keine Früchte für Israel abfallen konnten, liegt auf der Hand. Erst wenn Israel sein Ziel erreicht hat, mag es auch der Ausbreitung des Heils unter den Heiden gedenken. Aber soweit reicht eben der Inhalt unseres Buches nicht. Doch hatte der Verfasser gewiss auch durch die Voranstellung des ersten Teiles genug gethan, um den Schein zu vermeiden, als seien in den Heiden bloss Bedränger und Verfolger der israelitischen Gemeinde zu sehen. Da einige Könige der Vorzeit sogar, wenn auch nur zeitweise, das Königtum Gottes anerkannt hatten, so war damit die Möglichkeit mindestens nicht ausgeschlossen, dass die Heiden auch in Zukunft einmal am vollkommenen Heil teilhaben würden. Nur liegt in allen diesen Gedanken nicht der Schwerpunkt der Ausführungen unseres Verfassers. Er meinte eben genug gethan zu haben, wenn er durch die Anordnung innerhalb seines Buches und die Zusammenstellung seiner beiden Teile etwaige Missverständnisse in der angedeuteten Richtung ausschloss.[1])

Um also den Unterschied zwischen dem ersten und zweiten Teil prinzipiell und zusammenfassend festzustellen, müssen wir sagen: der erste Teil hat es als unmöglich erwiesen, dass je in einem heidnischen Weltreich das Königtum Gottes aufkommen könne, der zweite zeigt, dass nur in Israel sein Erscheinen zu erwarten sei. Der erste Teil hat in eine ferne Vergangenheit zurückgeschaut, in der noch heidnische Könige für das Königreich Gottes ein klein wenig Verständnis hatten und seiner Aufrichtung mitunter entgegenkamen.[2]) Der zweite Teil blickt in

[1]) Auf die Frage, ob auch Heiden zu den „Heiligen des Höchsten“ gehören (wie Meinhold zu 7, 18 will), gibt daher unser Buch keine ausdrückliche Antwort. Gewiss war seit dem Exil der Gedanke, dass fromme Heiden der Gemeinde Gottes als gleichberechtigte Glieder eingereiht werden sollten, nicht fremd. Aber wenn man eine Antwort haben will, so müsste sie aus dem Zusammenhang des ersten und zweiten Teiles heraus verneinend lauten.

[2]) Wenn Reuss zusammenfassend von den Königen im ersten Teil das Verdikt abgibt „einer verrückter als der andere, der erste sogar im buch-

die trübe Gegenwart, in der das dem Verfasser bekannte Weltreich, bezw. seine Teile, die zu Israel in engerer und weiterer Beziehung standen, dem Königtum Gottes nur feindselig gegenübertraten und betrachtet auch die der Vergangenheit angehörigen irdischen Königreiche lediglich unter diesem (aus dem Endergebnis des ersten Teiles allerdings genügend gerechtfertigten) Gesichtspunkt. Der erste Teil hat die heidnischen Weltmonarchien in den Vordergrund gestellt, und Israels Privilegien, die demnächst zur Geltung kommen sollen, in geheimnisvolle, aber durchsichtige Andeutungen gehüllt; der zweite Teil dreht sich ganz um Israels Wohl und Wehe, um Israels Zukunft und vollkommenes Heil und sieht in den heidnischen Reichen nur Feinde Israels.[1]) Im ersten Teil steht das Dass des Königreiches Gottes voran:

stäblichen Sinne des Wortes" (a. a. O. S. 571), so beweist das nur, dass er den eigentlichen Kern der Erzählungen nicht verstanden hat. Hier wie an vielen anderen sog. „Glanzpartien" seiner „Geschichte der heil. Schrift" ist ein gewisser Stich ins Frivole nicht zu verkennen. Auf derselben Linie liegt es, wenn er S. 572 urteilt: „man sieht, die Erzählungen selbst, so sonderbar sie sich in betreff der angeblichen Thatsachen ausnehmen (besonders durch den ebenmässigen Ausgang, der gleichwohl sofort wieder vergessen ist)" . . . Dagegen steht nach unserer Darlegung, dass der Ausgang der einzelnen Erzählungen durchaus nicht so ebenmässig ist, und dass er auch durchaus nicht überall vergessen ist, dass aber, wo er vergessen ist, die Tendenz des Buches waltet. Über Einzelheiten dagegen wie die, dass Nebukadrezar noch in Kap. 2 zuerst den Traum und dann die Deutung zu wissen verlangt, Kap. 4 aber schon den Traum von selber erzählt, Kap. 2 alle Weisen will töten lassen, Kap. 4 aber davon keine Rede ist; Kap. 2 staunend, aber widerwillig Gott die Königsmacht einräumt, Kap. 4 freiwillig ihren Preis verkündet u. s. w. s. o. S. 81—112.

[1]) Gleichwohl ist Behrmanns Auffassung einseitig, wenn er meint: „Unser Buch lehrt die Weltreiche nicht als positive, sondern als negative Vorbereitung des Gottesreiches fassen, der neutestamentliche Begriff der Fülle der Zeiten ist inhaltreicher" (XXVII). Abgesehen von der schiefen Entgegensetzung der Weltreiche und des Gottesreiches, wie sie hier gemeint sind, ist doch schon die Thatsache bemerkenswert, dass die Existenz eines Universalreiches überhaupt das Gottesreich in Israel wirklich positiv vorbereitet, Israel und den Völkern den Gedanken an ein die ganze Welt umfassendes Reich nahegelegt hat. Die Völker, die ferner an den Wechsel der regierenden Nation und des Herrscherhauses schon seit Jahrhunderten gewöhnt waren, waren auch dadurch positiv auf die Erscheinung des ewigen Gottesreiches in Israel vorbereitet, denn der Übergang der Weltherrschaft auf Israel konnte ihnen nun nichts Unerhörtes mehr sein.

es soll dereinst wirklich auf ewig aufgerichtet werden; im zweiten Teil kommt das Wann, Wo und Wie hinzu. Im ersten Teil liegt uns überlieferter geschichtlicher Stoff vor, dessen Bearbeitung dem Verfasser die Formen bietet, in denen er seine neue Auffassung niederlegt; im zweiten Teil haben wir Visionen, welche an der Hand der in groben Umrissen angedeuteten Weltgeschichte den plötzlichen und völligen Umschwung der Dinge, das Ende der Leiden Israels und den Anfang der neuen herrlichen Endzeit ankündigen. Der erste Teil dient zur Erinnerung der Frommen Israels daran, dass die Herrlichkeit der Heiden schon in der Vergangenheit in der That Schmach gewesen, dass aber Israel auch damals in der tiefsten Schmach in Wahrheit herrlich gewesen sei, der zweite Teil besagt, dass die gegenwärtige, noch grössere Schmach Israels zu um so grösserer, ewiger Herrlichkeit führen solle.

Kurz, der zweite Teil bildet, wie man ihn auch ansehe, aus inneren Gründen die ganz natürliche, geradlinige Fortsetzung des ersten Teiles. Da er aber nun wirkliche Weissagung und zwar ganz und gar (nicht nur gelegentlich wie Kap. 2), nicht bloss, wie der erste Teil, Rückblicke im Gewand von Erzählungen geben wollte, so macht er die Weissagung durch die Form der Visionen nur um so eindrucksvoller. Nicht um etwas, was der Vergangenheit angehört, nicht um etwas, was in heidnischen Landen sich abspielt, sondern um das, was die Zukunft bringen wird, dessen Verlauf im einzelnen darzustellen der Verfasser freilich nicht für seine Aufgabe ansehen konnte (s. o. S. 40 ff.), um das, was Israel insbesondere anging und die Zeitgenossen noch erleben sollten, soll es sich hier handeln. Da ferner der erste Teil des Buches leicht Glauben finden und sich Eingang verschaffen würde bei der hohen Vorstellung, die Israel von den Zeiten seiner Vorfahren besass, und die seit dem Exil im immerwährenden Steigen begriffen war, und bei den bösen Erfahrungen, die es mit allen Weltherrschern (selbst einen Cyrus nicht ausgenommen, denn er hatte die auf ihn gesetzten glänzenden Hoffnungen — s. Deuterojesaja — bei weitem nicht erfüllt) gemacht hatte, so konnte er mancherlei Begebenheiten erzählen, deren eine an Wunderlichkeit immer die andere überbot. Hingegen der zweite Teil ging bloss darauf aus, mit Nachdruck die eine

Wahrheit einzuschärfen, dass gerade jetzt, unter den gegenwärtigen, besonders beschwerlichen Umständen (diese werden zu wiederholten Malen aufs umständlichste dargelegt) das erwartete ewige Königreich Gottes in Israels Mitte kommen werde; und diese Wahrheit, so schwer zu glauben sie an sich war und dem Israel der Gegenwart von vornherein wurde, fand eben um des vorangegangenen ersten Teiles willen um so leichter Anklang und Eingang.[1]) So ist es am Ende zu verstehen, was auf den ersten Blick auffällig genug scheinen muss, dass der zweite Teil an fruchtbaren religiösen Gedanken beinahe ärmer als der erste ist. Er bewegt sich gelegentlich in Wiederholungen aus dem ersten Teil (vgl. das Verhältnis von Kap. 7 und 2), einzelne Stücke enthalten immer wieder denselben Gedanken (s. z. B. Kap. 7. 8. 9 jeweilen am Schluss), und dahin gehört endlich auch, dass im zweiten Teil von der מלכו nur im 7. Kap. die Rede ist, der Ausdruck (im technischen Sinn des Wortes, wie wir ihn im ersten Teil so oft fanden) in den folgenden Kapiteln gar nicht genannt wird, ja in einer direkten Zusammenstellung mit Gott im zweiten Teil überhaupt nicht vorkommt, dafür vielmehr ein anderer Begriff, der des Menschensohnes, zuerst in Kap. 7 auftritt und in den Vordergrund geschoben wird. Der Inhalt des zweiten Teiles ist demnach an Kap. 7 zu normieren, oder anders ausgedrückt, Kap. 8—12

[1]) Wesentlich anders sucht Gall den Unterschied des ersten und zweiten Teiles zu bestimmen. „Gelten die Apokalypsen des Buches der Zukunft, der endlichen Verherrlichung des Volkes, der Heraufführung des Reiches Gottes, so wollen die Erzählungen hauptsächlich dem einzelnen vergewissern, dass auch er des Segens des zukünftigen Reiches teilhaftig werden solle, dass auch er in ihm eine Stellung haben solle“ (a. a. O. S. 113). „War früher (nämlich in Kap. 2—6) der Blick des Verfassers mehr auf das einzelne (!) Individuum gerichtet, so richtet der Verfasser dieser Kapitel (sc. 7—12) den Blick auf sein Volk und von seinem Volk weg auf andere Völker, auf die Welt, wie sie sich damals seinem Gesichtskreis darbot. Das treibende Moment dieses Abschnittes ist die messianische Hoffnung.“ Der letzte Satz ist unbestreitbar, die ganze Unterscheidung aber völlig verfehlt. Auch im ersten Teil kommt's dem Verfasser auf die Völker an (auf die Babylonier, Meder und andere Nationen, was besonders unwidersprechlich in Kap. 2 hervortritt), und Daniel spielt hier doch eine wesentlich andere Rolle, als lediglich die, „einzelnes Individuum“ zu sein. Auch hätte der Verfasser des Buches, um Gall gerecht zu werden, wohl seine beiden Hauptteile in umgekehrter Reihenfolge gebracht.

sind Erläuterungen des in Kap. 7 angeschlagenen Hauptthemas des zweiten Teils. Eine Auslegung des einzelnen soll das begründen.

Von jeher ist die eigentümliche Stellung des 7. Kap. aufgefallen, da es gemäss seiner Abfassung in aramäischer Sprache zum ersten Teil und nach seinem Inhalt doch wieder zum zweiten Teil gehört.[1])

Zunächst steht Kap. 7 in deutlicher Parallele zu Kap. 2, denn beide haben es mit demselben Königtum Gottes in den vier aufeinanderfolgenden Weltreichen und dem sie ablösenden ewigen Reich in Israel zu thun. Ein Unterschied ist aber, dass in Kap. 2 die dem Daniel gegebene Offenbarung Gottes, die er Nebukadrezar mitteilt, nach ihrem wesentlichen Inhalt durchaus keinen Eindruck auf den König macht, da nachher auch mit keiner Silbe mehr von der grossen Revolution am Ende des vierten Universalreiches die Rede ist (bis Kap. 6), während in Kap. 7 die dem Daniel zu teil gewordene Offenbarung unmittelbar in die Gegenwart hineinführt und daher des tiefsten Eindruckes auf die Zeitgenossen sicher sein darf, und gerade der dicht bevorstehende Umschwung nach dem Sturz des vierten Reiches der Schluss- und Zielpunkt dieser und aller nachfolgenden Visionen ist.

Sodann geht Kap. 7 den Kap. 8—12 vorher und gibt in nuce nicht bloss (in angemessener Umformung), was Kap. 2–6 berichtet hat, nämlich die Schilderung der heidnischen Universalreiche und ihrer zunehmenden Ungöttlichkeit, sondern auch schon die Summe alles dessen, was Kap. 8—12 im einzelnen genauer beleuchtet, näher ausführt und grossartiger gestaltet.

Kap. 7 gibt die Grundlinien der Erwartung, welche Israel von dem demnächst in seiner Mitte anhebenden Königreich Gottes hegte. Die unmittelbar praktische Abzweckung, die dem ganzen

[1]) Vorweg sei hier ein kurzes Wort über Meinholds Auffassung gesagt. Er meint in Strack-Zöcklers Kommentar zu Kap. 2: „Was Kap. 7. 8. 11 besonders betont, ist, dass Israel in der letzten Zeit hart bedrückt sein, aber in der äussersten Not von Gott befreit werde, fehlt hier gerade," und schliesst daraus, dass Kap. 7 ursprünglich nicht zu Kap. 2—6 gehöre, ja zu einer anderen Zeit und von einem anderen Verfasser entstanden sei. Nach der oben von uns dargelegten Auffassung musste sogar die Bedrückung Israels in der Endzeit im ersten Teil fehlen.

zweiten Teil eigen ist, tritt hier sofort hervor: das Gericht wird bald erfolgen und dann die Herrlichkeit Israels offenbar werden, darum nur ein wenig warten und geduldig sein! Nachdem in Kap. 2—6 allemal Daniel veranlasste, dass von heidnischen Königen Gott und sein Königreich feierlich anerkannt wurden, und dies gleichwohl für die Dauer ohne praktische Folgen geblieben war, so dass das heidnische Weltreich sich auf die Dauer als unfähig und ungeeignet erwies, den Boden für das Königtum Gottes zu bilden oder auch nur zu bereiten: so erscheint das Reich, um das es sich hier handelt, ausdrücklich als zukünftig und wird in Israel verwirklicht; dass aber der Titel des „Königreiches Gottes" in dieser Zusammensetzung hier gar nicht vorkommt, kann Zufall sein. Denn dass jenes gemeint ist, ist mehr als gewiss. Aber wir haben hierin wieder einen Hinweis darauf, dass in jenem Ausdruck und was er meint, nicht das unterscheidende Merkmal zwischen den früheren Weltreichen und dem zukünftigen Universalreich in israelitischer Gestalt liegen kann. In einem Zuge wird auch hier erzählt (vgl. Kap. 2, 37 ff. und s. S. 84 ff.), dass vier Könige (= Königreiche) auf Erden aufkommen werden (V. 17), und dann die Heiligen des Höchsten das Königtum erlangen werden (18), es ist also hier wie dort dasselbe Königtum (= Weltherrschaft) gemeint. Und nicht bloss zwischen den vier ersten Weltreichen und dem letzten ewigen Universalreich wird eine scharfe Grenze gezogen (12—14), sondern auch schon das vierte Reich wird als solches charakterisiert, das sich von seinen Vorgängern wesentlich unterscheide (V. 7. 23 ff.). Israel erscheint hier ganz einfach als der Nachfolger der Nationen, deren Könige vor ihm die Weltherrschaft innegehabt hatten. Israel führt über die anderen Völker alle die Herrschaft (14). Wie die Heiden sich alsdann zu Gottes Königreich stellen werden, ist nicht gesagt: jedenfalls haben sie Israels Unterthanen zu sein. Aus Israel kommt nicht bloss das Heil: das leuchtete schon im ersten Teil des Buches allenthalben hindurch. Sondern in Kap. 7 tritt hervor, wie, nachdem auf Grund der in Kap. 2—6 geschehenen Vorbereitung die Frage nach der Möglichkeit einer dauernden heidnischen Weltherrschaft endgültig verneint war, ausdrücklich eine israelitische Weltherrschaft, die ewigen Bestand haben

wird, allem äusseren Schein zuwider jenes vollkommene Heil ausrichten wird.

So erklärt sich auch, dass Kap. 2 ein einziges Bild, dessen verschiedene Teile aus verschiedenen Metallen bestehen, hier vier Tiere, Löwe, Bär, Panther und ein ungenanntes, besonders furchtbares Tier die vier Weltreiche, bezw. vier Phasen des Weltreiches darstellen. Dort wird das eine einzige Weltreich geschaut, auf dessen Erscheinungsformen im einzelnen wenig oder nichts ankommt: die gesamte Heidenwelt und Heidenherrschaft in der Welt wird in Kap. 2—6 in eins abgethan. Hier aber treten vier konkrete Gestalten auf, die als Einzelreiche dem Königreich Gottes in Israel vorangehen. Sie haben eine komplizierte Geschichte, wie die folgenden Kapitel, namentlich 8. 9. 11 beweisen. So werden im zweiten Teil des Buches die einzelnen Reiche mehr selbständig geschaut, im ersten Teil vor allem die Gesamtheit ins Auge gefasst. Ob Nebukadrezar oder Belsazar Babylonier, Darius Meder, Cyrus Perser ist, das wird im ersten Teil nur kurz erwähnt, nicht in den Vordergrund gestellt: auf den Schluss kommt es an, dass sie alle für das Königreich Gottes nichts taugen. Im zweiten Teil aber treten sich gemäss Kap. 7 die Reiche gesondert gegenüber, kämpfen miteinander (8, 5 ff.; 10. 13. 20), und namentlich das griechische Reich wird so sehr in seine einzelnen Phasen hinein verfolgt, dass es mit den drei vorhergehenden Reichen zusammenzufassen zur Unmöglichkeit wird[1]).

[1]) Bevan setzt für Kap. 2 und 7 den gemeinsamen Grundgedanken fest: erst vier heidnische Reiche, auf das vierte ist mehr Gewicht gelegt als auf die drei ersten, danach das ewige Königreich Gottes. Im übrigen werde unterschieden: 2, 41—43 sei die Zerteilung des vierten Reiches betont, worüber Kap. 7 hinweggehe. Ferner gingen nach 2, 34 f. 44 alle vier Reiche gleichermassen unter, während 7, 11. 12 das vierte Tier allein vernichtet, die übrigen aber am Leben gelassen würden, obwohl sie ihrer Herrschaft beraubt wären. Letzteres konstituiert aber keinen wirklichen Gegensatz: dieser fällt weg, sobald man in allen vier Reichen gleicher Weise die Weltherrschaft verkörpert sieht und dies Moment, welches in der That das wichtigste ist, in den Vordergrund stellt. Sie wird dem Volk genommen, darauf fällt Kap. 2 der Ton, indem der aus ihm stammende König sie verliert. Aber das Volk bleibt darum bestehen, darauf kommts in Kap. 7 an. Gänzlich verfehlt, weil viel zu allgemein, ist Reuss' Ausdrucksweise, welcher meint, der Traum

Ebenso richtig und noch wichtiger aber ist, dass gleichwie im ersten Teil des Buches, auch im zweiten die verschiedentlichen Phasen des Universalreiches, ob als Ganzes, ob einzeln geschaut, stets gegenüber dem vollkommenen ewigen Königreich Gottes stehen. Alle Universalreiche, bezw. ihre Herrscher werden mit reissenden Tieren verglichen, dagegen tritt der König des zukünftigen ewigen Gottesreiches als „Menschensohn" auf, hat nichts von ihrer Furchtbarkeit und Zerstörungswut, sondern ist als sanfter friedliebender Herrscher vorgestellt (vgl. Jes. 11, 1—8 eine ähnliche, und doch so ganz andersartige Gegenüberstellung von Mensch und Tier).

Auf die vier Weltreiche nun und die Ausdeutung der mit ihnen zusammenhängenden Einzelheiten, soweit sie sich überhaupt mit einiger Wahrscheinlichkeit ausdeuten lassen, kommt es in Kap. 7 ebensowenig an wie in Kap. 2. Nur soweit der Verfasser es hier oder an Parallelstellen anzeigt, ist darauf Rücksicht zu nehmen. Nur das darf man vielleicht als Sinn des Verfassers herauszulesen wagen, dass, während in Kap. 2 die Reiche von Gott her gesehen und daher durch die immer geringwertigeren Metalle als immer ungöttlicher charakterisiert werden, Kap. 7 dieselben Reiche von den Menschen her geschaut und daher als immer wilderen und schlimmeren Tieren ähnlich gezeichnet sind,

---

Nebukadrezars Kap. 2 habe „unter einem anderen Bilde ganz denselben Inhalt" wie Kap. 7 (a. a. O.). — Holtzmann (in Stade, Gesch. d. V. Isr. II, 329) weist auf folgende charakteristische Unterschiede zwischen Kap. 2 und 7 hin. Kap. 2 sei die Vergänglichkeit der irdischen Reiche betont, Kap. 7 hinzugefügt, wer jenes ewige Gottesreich besitzen solle; hier werde ferner der Zeitpunkt seines Eintretens genau angegeben, und genau getrennt zwischen dem Gericht und der Aufrichtung des messianischen Reiches, endlich sei der höhere Wert dieses durch die Bezeichnung „Menschensohn" ausgedrückt, während die bisherigen Reiche bloss als Tiere dargestellt seien. — Noch verdient übrigens Erwähnung, dass auch in der zur Frage stehenden Hinsicht die Stellung des Kap. 7 recht fein erscheint: in diesem treten die vier Reiche sorgfältig von einander gesondert auf, gerade hier in der Mitte, nachdem Kap. 2—6 das babylonische Reich (Kap. 2—5) und das medische Reich (Kap. 6) geschildert waren, und von dem persischen und griechischen Reich erst noch des genaueren die Rede sein sollte (8. 10. 11). Auch hierin also steht Kap. 7 wirklich in der Mitte des Buches, zwei Reiche von den vieren gehen ihm voran, die beiden anderen folgen ihm.

bis sie von einem Menschensohn abgelöst werden. Dagegen ist es eine müssige Frage, warum gerade Löwe, Bär, Panther und ein ausserordentlich starkes, von allen völlig verschiedenes Tier als Bezeichnungen gewählt sind, und was sie bedeuten sollen.[1]) Der Verfasser hat die Bezeichnungen wohl dazu ausgesucht, um zu erkennen zu geben, dass Gott, um sein ewiges Königreich in Israel festzustellen, auch über die stärksten ihm widerstrebenden Elemente in der Heidenwelt Herr werden müsse, während Kap. 2 vom Gold zum Silber, vom Silber zum Erz u. s. w. zum Eisen, Thon abwärts gegangen wird, um anzudeuten, wie unbedeutend und nichtig die Weltreiche an sich ohne Gott sind. In Kap. 2 kam es auf die Minderwertigkeit des von Gott zwar gegründeten, aber nicht als Gottes Gründung erkannten Weltreiches gegenüber dem zukünftigen israelitischen Weltreich an: es galt zu zeigen, dass, weil sich je länger je mehr die heidnischen Könige unwürdig des Besitzes des Königreiches Gottes gezeigt hatten, darum das Königreich Gottes in Israel folgte. In Kap. 7 aber kam es aus dem Gesichtspunkt, dass gerade die Gegenwart ein besonders furchtbares, für Israel ausserordentlich mächtiges und grausames Reich zeigte, darauf an, gerade das letzte Tier als ein besonders unheilvolles erscheinen zu lassen, so sehr, dass nicht einmal unter den vorhandenen, dem Verfasser bekannten Tieren eins furchtbar genug schien, vielmehr musste er seine Phantasie spielen lassen, um ein ausserordentlich starkes und wildes Tier mit zehn Hörnern zu zeichnen, deren eins sogar reden könne. Denn auch die drei vorhergehenden Tiere sind offenbar nach dem Grade ihrer Furchtbarkeit geordnet. Das erste und vierte Tier werden besonders hervorgehoben, letzteres in höherem Masse. Jenem wie diesem werden bedeutsame Einzelzüge beigelegt (V. 4. 8). Doch kommt es so heraus, dass es sich deutlich um ein menschliches Wesen handelt, für welches der Löwe nur Sinnbild ist. Vom zweiten Tier wird nur Wildheit und Gefrässigkeit ausgesagt, das dritte kurzweg als mächtig bezeichnet. Dass auch das erste Reich genauer beschrieben wird, beruht einzig

[1]) Etwas anderes ist natürlich die Frage, inwiefern die Tiere in dem dem Verfasser überlieferten Stoff sich schon vorfanden (s. Gunkel a. a. O.; vgl. S. 33 Anm. 1).

auf dem Umstande, dass in demselben der fingierte Autor lebte: ist es ja ohne Zweifel das babylonische. Das vierte Reich ist das griechische, in dessen Ausläufern der Verfasser und seine Zeit stehen. Was dazwischen liegt, ist (wie Kap. 2) weniger wesentlich. Während das erste Reich nur, um die angenommene Pseudonymität aufrechtzuerhalten, näher skizziert wird, so kommt in der Hauptsache das vierte Reich in Betracht. Zum Beweis dafür brauchen wir nur auf die Deutung V. 17 ff. hinzuweisen, wo, nachdem die sämtlichen vier Reiche nur in einem Halbsatze (V. 17 b) abgethan sind, auch das erste keine weitere Erwähnung mehr findet, sondern einzig das vierte Reich, dieses aber auch aufs genaueste beschrieben wird (19—21. 23—25). Worauf aber dem Verfasser alles ankommt, das ist doch das letzte Reich, das ewige Königreich Gottes in israelitischer Gestalt. Alle vorhergehenden Reiche, auch das vierte, sind ihm lediglich Veranstaltungen, welche die Notwendigkeit des baldigen Kommens des letzten Reiches zu erweisen geeignet sind. Dass dieses, das Königreich Gottes in Israel, den Kernpunkt des ganzen Kapitels bildet, ergibt sich vor allem aus dem ausführlichen Schlussteil des Gesichtes (V. 9—14), und aus der dreifachen Hinweisung auf den dicht bevorstehenden Umschwung, der das Kommen des letzten Reiches signalisiere (V. 18. 22. 25. 27 je am Schluss). Zu gunsten dieser einen grossen Hauptsache, des letzten Reiches, der Weltherrschaft Israels wird hier die Gegenwart vorläufig nur in ganz allgemeinen Zügen gezeichnet, deren Ergänzung erst die folgenden Kapitel (8. 9. 11 je am Schluss) bringen werden. Dadurch tritt in Kap. 7 das zu erwartende ewige Königreich Gottes auf israelitischem Boden um so deutlicher hervor. Und auf der anderen Seite beschränken sich die folgenden Kapitel durchweg auf die Schilderung des vierten Reiches, des Reiches der Gegenwart, und das letzte ewige Reich wird nicht weiter in den Vordergrund gestellt, sondern aus Kap. 7 als vorhanden und bekannt vorausgesetzt. Nur Kap. 12, 1 ff. kommt noch einmal wenigstens auf den Übergang vom vierten zum neuen Reich näher zu sprechen. Es wird erwartet, dass in Kap. 8—12 der Leser als letzten Abschluss ergänze, was in Kap. 7 von der herrlichen Zukunft vorhergesagt ist.

So beachtenswert es nun ist, dass in Kap. 7 der Ausdruck „Königreich Gottes“ vollständig fehlt, als ebenso bedeutsam muss es gelten, dass statt dessen von dem Königreich des Menschensohnes (V. 14 vgl. 13), vom Königreich der Heiligen des Höchsten (V. 18. 22. 27) gesprochen wird. Dagegen wird noch gezeigt, wie Gott, „der Alte an Tagen“, das Königreich gibt (V. 13), das Königreich des Menschensohnes bezw. des Heiligen des Höchsten also von Gott stammt, und damit auf 4, 14. 22. 29 zurückgewiesen. Und wie an diesen Stellen die Anerkennung der Thatsache, dass Gott das Königreich geben kann, wem er will, und es dem Nebukadrezar gegeben, genommen und wiedergegeben hat, zum Preis des Königtums Gottes führt (V. 31), so ist damit auch hier die Schlussfolgerung implicite gegeben, dass die nunmehr durch den Menschensohn, bezw. die Heiligen des Höchsten verwirklichte Königsherrschaft auf Erden die Königsherrschaft Gottes bedeutet, ganz abgesehen davon, dass, wie wir längst sahen, jegliche Weltherrschaft im Sinne unseres Verfassers ein Königtum Gottes genannt wird. Ohne Zweifel ist also hier sachlich das Königreich Gottes gemeint, und wenn es hier nicht mit Namen genannt wird, so beweist das nur einmal, dass dem Verfasser hier für seine Zwecke mehr der israelitische (daher „Heilige des Höchsten“), bezw. geheimnisvolle (daher „Menschensohn“) Charakter des künftigen Reiches als dessen Gottesname in Betracht kam, sodann, dass מלכו damals noch nicht terminus technicus oder gar Dogma in Israel geworden war. Denn im Zusammenhang handelt es sich ja darum zu zeigen, wie das Königreich Gottes, nachdem der Versuch seiner Verwirklichung auf heidnischem Boden völlig misslungen war (Kap. 2—6), nunmehr in Israel, dem Volk der Wahl Gottes, festen Fuss fassen würde. Dagegen beweist das Fehlen des Titels „Königreich Gottes“ jedenfalls, dass für den Verfasser ein absoluter Gegensatz zwischen dem Königreich Gottes auf heidnischem Boden und dem Königreich Gottes in Israel, beidemal doch Königreich Gottes, nicht bestand: daher konnte er den gemeinsamen Begriff auslassen. Wiederum aber, indem er im zweiten Fall den Namen „Königreich Gottes“ ausliess, hat er auch den Schein zu vermeiden gewusst, als seien in dem Königreich Gottes Kap. 2—6

und in demjenigen Kap. 7 zwei gleichgeordnete oder gleichwertige Grössen nebeneinander gestellt. Auch war der Verfasser weit davon entfernt, einem überkommenen Ausdruck einen verengernden Sinn zu geben. Das Königreich Gottes, wie es bisher gebraucht worden war, bezeichnete die Herrschaft Gottes über die ganze Welt, zu deren Verwirklichung allerdings zu allen Zeiten mehr oder weniger gefehlt hatte. In diesem Sinn gebraucht er selber den Ausdruck in Kap. 2—6. Aber für die bevorstehende neue Zeit wendet er ihn nur mit der Einschränkung an, dass alsdann das Volk Israel die ihm von Gott übertragene Königsherrschaft innehaben werde, es sich also um das Königreich des „Menschensohnes", bezw. der „Heiligen des Höchsten" nämlich durch Gott vermittelt, handle.

Werfen wir von hier aus einen Blick zurück. In Kap. 2, 44 war gesagt, dass Gott des Himmels יְקִים מַלְכוּ, 4, 14. 22. 29, dass der Höchste שַׁלִּיט בְּמַלְכוּת אֲנָשָׁא, und ferner, dass er לְמַן־דִּי יִצְבֵּא יִתְנֵנַּהּ: in den Verbindungen von מַלְכוּ(ת) mit „aufrichten", „Macht haben", „geben" liegt, dass es etwas schon Vorhandenes betrifft, ein solches Königreich, das Nebukadrezar oder andere heidnische Herrscher besitzen, das aber eigentlich Gott gehört und jenen von Gott nur übertragen ist, aber auch auf andere übertragen werden kann. Nach Kap. 2—6 gehören ja alle Völker als solche in den Bereich der Königsherrschaft Gottes (daher sie auch 4. 14. 22. 29 schlechtweg מ׳ אנשא heisst). Und wenn daher מלכו im Buch Daniel einfach Weltherrschaft bedeutet (s. d. Nähere S. 113 ff.), dann ist das Neue in Kap. 7 nicht, dass demnächst Gottes מ׳ offenbar werde, war sie ja schon längst vorhanden und in irgend einer wenn auch noch so unvollkommenen Weise in der Form der heidnischen Weltreiche einst an den Tag getreten, gegenwärtig freilich darin fast unkenntlich gemacht, sondern das Neue hier ist, dass die מלכו fortan dem Menschensohn, bezw. den Heiligen des Höchsten gehört. Gott, der die Weltherrschaft geben kann, wem er will, und sie in vergangenen Jahrhunderten bald diesem, bald jenem gegeben hat, gibt sie nunmehr am Ende der Zeiten dem Volke Israel.[1])

[1]) Behrmann bleibt in diesem Zusammenhang auf halbem Wege stehen, wenn er zu 7. 14 darauf aufmerksam macht, dass die von der Herrschaft des Menschen-

Wir haben hier denselben Gedanken, den die jüngere Quelle in dem Bericht über die erste Königswahl 1. Sam. 8 ff. geltend macht, dass Gott König sei, und Israels König nur von ihm das Königtum empfange, von ihm auch seines Königtums wieder beraubt werde: der Gedanke, der dort auf das israelitische Königtum angewandt wird, ist hier auf das Weltkönigtum bezogen. Es ist hier aber das Königreich Gottes nicht so gemeint, auch auf israelitischem Boden nicht, als ob Gott selber es unmittelbar oder durch seine Organe, Propheten oder Priester oder sonst wen, führe, sondern es ist so gemeint, dass es von Gott gegeben und übertragen werde nach seinem Belieben, dass es von Gott errichtet oder gegründet werde, eben als Weltreich.

Gleichwohl ist bemerkenswert, wie Gott gerade bei Errichtung des zukünftigen Reiches ganz besonders beteiligt und persönlich thätig erscheint. Das liegt schon in der Wahl des Ausdruckes 2, 44 יָקִים. Damit ist er sozusagen unmittelbar der Reichsstifter, während es bei den vorhergehenden Reichen nur יִתֵּן heisst: er schenkt also die Weltherrschaft den heidnischen Königen, ist aber nicht direkt und unmittelbar in ihrem Reiche thätig, sondern überlässt hernach ihnen die Einrichtung und Verwaltung. Das tritt auch in Kap. 7 aufs deutlichste in den Vordergrund, indem hier, was Kap. 2 als zur מ׳ der heidnischen Könige gehörig einfach vorausgesetzt war, hier durch einen besonderen, feierlich grossartigen Gerichtsakt auf Israel übertragen wird (9—14). Gott gibt, nachdem über das vierte Weltreich das Vernichtungs-Gericht gehalten ist, dem Menschensohn und den Heiligen des Höchsten die Königsherrschaft über alle Welt. Von ihr gilt nun, nachdem sie in Israel verwirklicht ist, dasselbe, was in früheren Kapiteln (2, 44; 4, 31; 6, 27) von der Königsherrschaft Gottes als solcher gesagt

---

sohnes gebrauchten Ausdrücke 3, 33; 4, 31; 6, 27 die Herrschaft Gottes bezeichnen, so dass also der Menschensohn als Träger der Königsherrschaft Gottes bezeichnet sei. Hier ist fortzufahren, dass nach 2, 37; 4, 14 die Herrschaft Gottes zuerst an Nebukadrezar gegeben ist, nachher anderen Königen zu teil ward. Und in demselben Vers 6, 27 ist ausdrücklich מלכו einmal auf Gott, das andere Mal auf Darius gedeutet, ohne Zweifel also hier wie dort, bei Nebukadrezar wie beim Menschensohn eine und dieselbe Weltherrschaft gemeint.

war, dass sie ewig und unvergänglich ist (V. 14. 27), also dass in Wahrheit die Israel eigentümliche Weltherrschaft, wie sie dem Königreich Gottes völlig gleich geordnet wird, auch diesen Namen in Anspruch nehmen darf, und voll und ganz und dauernd trägt.

Es leuchtet ein, wie auf diesem Wege sich die Ausschliesslichkeit der Übertragung des Titels מלכות Jahwes oder Elohims auf das Kap. 7 geweissagte Reich der Zukunft, wie sie später üblich wurde, wohl vermittelt. Denn das zukünftige Reich in Israel bringt ja erst die vollkommene Offenbarung der bisher immer nur sporadisch und sehr minimal in heidnischen Weltreichen offenbar gewordenen Königsregiments Gottes. Es handelt sich hier nicht bloss um eine höhere oder die höchste Potenz des Königreiches Gottes, wie es sich in den heidnischen Weltreichen darstellte, sondern das Königreich Gottes in Israel wird, indem der Verfasser gerade das Hauptmerkmal des Königreiches Gottes, die Ewigkeit und Unzerstörbarkeit (s. 2, 44; 4, 31; 6, 27), ohne weiteres auf das zukünftige Reich überträgt, mit diesem quasi identifiziert. Und vom zukünftigen Reich aus gesehen, mag man allerdings urteilen, dass vom Königreich Gottes in den untergegangenen Weltreichen wenig genug zu merken war.

Damit ist nun zweierlei klargestellt:

1) dass in Kap. 2—7 die Idee des Königreiches Gottes in der That den ausschlaggebenden Gesichtspunkt bildet,
2) dass Kap. 7 als der Höhepunkt der Vorstellungen vom Königreich Gottes und als das Zentrum des ganzen Buches zu gelten hat.

Demnach sind die Einzelheiten in Kap. 7, namentlich auch soweit sie für das Verständnis des Folgenden in Betracht kommen, folgendermassen aufzufassen:

Hier tritt zum erstenmal König Antiochus auf, der im zweiten Teil unseres Buches überhaupt eine wichtige Rolle spielt. Seinetwegen wird das Gericht gehalten (V. 11). Ein Thron wird aufgestellt (כָּרְסָוָן Plur. der Fülle, denn nur ein Richter, der עַתִּיק יוֹמִין, kommt vor). Der Richter, als alter Mann vorgestellt, setzt sich auf den Thron. Die einzelnen Züge, unter denen er geschildert wird, dienen dazu, uns einen Eindruck von seiner

Erhabenheit und Heiligkeit zu geben. Eine klare zusammenhängende Beschreibung der Vorgänge in dem Gerichtsakt erhalten wir nicht. In abgerissenen Sätzen spricht der Verfasser und überlässt es dem Leser, die Einzelheiten sich allein vorstellig zu machen. Nur wo er auf sein Hauptthema zu reden kommt, das letzte herrliche Reich der Zukunft, wird er ausführlich (V. 13. 14 und am Schluss des Kap.). Es heisst, dass die Bücher aufgeschlagen wurden, wobei nach der Analogie eines menschlichen Gerichtshofes an Vorlegung und Prüfen der Akten gedacht ist. Auf Grund derselben wird (ohne Verhandlung, als scheue sich der Verfasser, in diesem hochwichtigen Zusammenhang, wo es ihm auf etwas ganz anderes ankam, auf den Gegenstand des Prozesses näher einzugehen, daher der Anakoluth V. 11) das Urteil gesprochen. Das elfte Horn empfängt sein Urteil; was ihm geschieht, wird nicht gesagt, davon ist erst Kap. 11, 40—45 die Rede. Vielmehr hat es der Verfasser hier darauf abgesehen, dass mit dem Horn (oder in ihm) zugleich das vierte Tier getötet und sein Leichnam verbrannt werde. Mit dem Tode des Antiochus würde also, so nahm der Verfasser an, das griechische Weltreich vernichtet werden, ohne dass er hier darüber Rechenschaft gäbe, wie es dabei im einzelnen zugehen würde. Nicht gedeutet wird, in welchem Zusammenhang das vierte Tier mit dem elften Horn, also das griechische Weltreich mit Antiochus IV. gedacht ist. Aller Nachdruck liegt eben darauf, die Möglichkeit der Weltherrschaft Israels, des Königreiches Gottes auf israelitischem Boden, vorzubereiten. Dass sie nur durch Antiochus' Tod geschaffen wurde, stand vor allem fest. Und da neben dem Königreich Gottes in Israel kein anderes Reich Platz haben konnte, so musste dem vierten Reich überhaupt ein Ende gemacht werden. Ja, der Verfasser geht so weit, zu versichern, dass auch den übrigen Tieren, also den ersten drei Weltreichen, ihre Macht entrissen würde, als ob das in demselben Gericht, und also in demselben Augenblick geschehen wäre, als wären die vier Reiche gleichzeitig, während sich ja Kap. 2 und 7 klar ergibt, dass das eine Weltreich in seinen vier aufeinanderfolgenden Phasen gemeint ist. Die Versicherung, dass mit dem vierten Königreich auch den ersten drei ein Ende gemacht werde, ver-

steht sich nur aus rhetorischen Gründen. Es soll mit besonderem Nachdruck wiederholt werden, dass einzig und allein in dem ewigen Königreich Gottes in Israel die Weltherrschaft vorhanden sei, und jegliche Möglichkeit damit abgeschnitten werden, dass daneben irgend eins der früheren Weltreiche je wieder aufkommen könne. (Ob der Verfasser daran dachte, wie z. B. das babylonische Reich, nachdem es viele Jahrhunderte hindurch dem assyrischen hatte weichen müssen, in Nebukadrezar zum zweitenmal die Weltherrschaft erlangt hatte? Wenn nur seine Geschichtskenntnisse so weit reichten!) Auch der Schluss des 12. Verses, wonach allen Tieren noch eine gewisse Frist zum Leben gewährt werden solle, ist ähnlich zu begreifen. Es ergibt sich hieraus, dass der Verfasser zwischen Antiochus' Tod und dem Eintritt des Königreiches Gottes in Israel eine gewisse Zeitspanne für erforderlich hielt, in der mancherlei Vorkehrungen für die Zeit der Vollendung sich vollzögen (vgl. Kap. 12), und dass in dieser Zwischenzeit das bisherige Weltreich, wenn auch seiner Macht beraubt, solange Gottes Königreich in Israel noch nicht erschienen war, eine gewisse Existenz noch fortführte. Ganz zu erklären aber ist diese Darstellungsweise nur aus der Anschauung des Verfassers, dass die bisherigen Universalreiche wesentlich als ein einziges zu fassen seien: denn wohl konnte er aus der Zeit Daniels heraus die zukünftige Dauer der einzelnen Phasen des Weltreiches als eine in zeitliche Grenzen eingeengte bestimmen, aber sie nimmermehr so anhangsweise betrachten, wie es hier geschieht (vgl. V. 12 mit V. 11) und unmöglich sie, d. h. die drei ersten, als so nebensächlich neben dem vierten Reich betrachten, wenn es ihm hier nicht mehr auf den bisherigen Bestand des Universalreiches überhaupt als auf seine einzelnen Stufen angekommen wäre. Da zu allen vier Reichen ja alle Völker, Leute und Zungen gehörten, so wechselte immer nur die Spitze des Reiches, die Person des Königs, und daher beim Übergang auf eine neue Dynastie zugleich der Name des Reiches und von diesem Gesichtspunkt aus hat der Verfasser auch V. 17 vier Könige = vier Reiche geschrieben. Fasst man noch dazu ins Auge, wie ihm die vier aufeinanderfolgenden heidnischen Weltreiche und das zukünftige israelitische Weltreich gegenüberstanden, und jene

diesem gegenüber ihm wirklich eine Einheit bildeten, so musste er sogar, um diese Einheit hier, wo alles auf das zukünftige Reich ankam, die ersten drei Reiche in dem vierten gegenwärtig sein lassen.

Die Deutung, welche Daniel auf seine Bitte von einem Mann aus der Umgebung Gottes (vgl. 16), d. i. von einem Engel erhält, führt nicht weiter, sie gibt nichts Neues, nichts, was nicht aus der Vision selbst, zusammengehalten mit Kap. 2, schon verständlich wäre, nur dass einiges Wenige, was die Vision andeutet, näher in historischen Einzelzügen ausgeführt wird. Auch hier wird nur beim vierten Tier und seinem Zusammenstoss mit Israel, seinem Untergang und Israels Verherrlichung verweilt, während alles, was vorhergeht, in wenigen Worten (V. 17) abgethan wird. Zunächst wird V. 17 f. die Erklärung des wesentlichen Inhaltes der ganzen Vision kurz dahin gegeben, dass das Volk Gottes (קדישי עליונים) für alle Zeiten die Königsherrschaft erlangen werde. Dann erbittet Daniel über das vierte Tier und die um seinetwillen herbeigeführte Katastrophe besondere Auskunft, wobei er nachträglich den Bericht von seiner Vision dahin ergänzt, dass das elfte „Horn“ im Kriege die „Heiligen“ niederwarf, bis der „Hochbetagte“ sie errettete und ihnen die Herrschaft verlieh (18—22). Ganz kurz wird dann eine Geschichte des Reiches Alexanders des Grossen und seiner Nachfolger gegeben: es wirft mit Gewalt und Wut alle Länder der Erde zu Boden. Eine grosse Anzahl von Königen wird darin regieren, zehn an der Zahl (das ist wieder eine Vollzahl, vgl. was zu vier S. 83 Anm. gesagt ist, sie geht nicht allein auf die syrischen Könige, sondern auf alle, die je in dem einstmaligen Reiche Alexanders einen Königsthron innegehabt). Keiner aber hat solche Bedeutung für Israel, wie der elfte (vgl. 23 f.): dieser lästert den wahren Gott, misshandelt dessen Volk, schafft das Gesetz Gottes und die in demselben vorgeschriebenen Festzeiten ab. Das sind in kurzem seine Unthaten, die er eine Zeitlang verübt (V. 25). Es folgt das Gericht: seine Macht wird ihm für immer entrissen, er und sein Reich fallen der Vernichtung anheim, V. 26. Gottes Volk tritt nunmehr die ihm längst verheissene Herrschaft an, und alle Reiche der Welt werden ihm für immer und ewig unterthan und dienstbar (V. 27).

Die Ankündigung dieses Ganges der Dinge macht auf Daniel einen furchtbaren Eindruck, die Leiden, die seinem Volk bevorstanden, jagten ihm einen heftigen Schrecken ein. Er konnte es erst gar nicht fassen, was er vernommen. Damit will der Verfasser zu verstehen geben, dass zwar die Thatsache, dass einst Israel die Weltherrschaft erlangen werde, nichts Neues enthielte. Dies aber, dass das Volk Gottes, nachdem es die schwere Strafe des Exils überstanden — eine neue und schwerere hielt man gar nicht für möglich — gleichwohl eine noch viel entsetzlichere erleben sollte, und in der Makkabäerzeit wirklich erlebte, das war dem Verfasser und seinen Zeitgenossen zunächst etwas ganz Unerhörtes, völlig Unbegreifliches. Und diesen Eindruck, den der Verfasser selber hatte, legt er hier dem exilischen Daniel bei. Wohl war es Wirklichkeit, was der Verfasser hier ankündigte, aber fasslich und begreiflich war es für den frommen Israeliten eigentlich nicht, fasslich und begreiflich nur unter der Voraussetzung, dass nun endlich Gottes Königreich in Israel hereinbrechen werde. Nach den schweren Leiden des Exils die Zeit des vollkommenen Heils: so die alten Propheten. Als es nicht so kam, die Leiden des Volkes vielmehr sich steigerten, bis sie unter Antiochus IV. die entsetzlichste Ausdehnung angenommen hatten, da verkündigte das Buch Daniel, nach der denkbar höchsten Steigerung der Leiden des Volkes nun endlich, nun aber auch ganz gewiss das vollkommene Heil: dieser das ganze Buch beherrschende Gedanke hat eine besonders klare und erstmalige Ausführung in Kap. 7 gefunden.

Damit ist das Thema des Königreiches Gottes eigentlich absolviert: nach vielen Wirren der Zeit wird es in Israel offenbar. Kap. 2—6 bereiten das 7. Kap. von der einen Seite her vor, Kap. 8—12 bauen ihm gewissermassen von der anderen Seite her den Untergrund. Kap. 7 enthält zwei Hauptgedanken: das ewige Königreich Gottes wird demnächst in Israel auftreten, nachdem es in der Heidenwelt vergeblich versucht hat, festen Fuss zu fassen: das ewige Königreich Gottes wird demnächst in Israel auftreten, nachdem es durch die furchtbarsten Leiden der Gegenwart vorbereitet ist. Jener Gedanke wird durch Kap. 2—6 (7) hell beleuchtet, dieser andere geht aus dem Abschnitt (7) 8—12

in vollkommen deutlicher Weise hervor. Kap. 2—7 erörtern das Königreich (Gottes) als ihr Thema, Kap. 8—12 behandeln die Vorbereitungen desselben auf israelitischem Boden.

Danach hat ohne Frage Kap. 7, wenn man so sagen darf, ein Janusgesicht. Gleichwie es durch seine Weissagung vom ewigen Königtum Gottes in Israel den Abschluss zu Kap. 2—6 bildet, so steht es anderseits auf der hohen Warte, die Kap. 8—12 überschaut, ja es beherrscht diesen Teil durch das, was ihm eigentümlich ist, durch den Menschensohn, der ja zu dem Königreich Gottes in Israel ausschliesslich gehört. Der wunderbare, über die Massen herrliche Charakter des kommenden Reiches findet seine würdige Bezeichnung in dem Titel „Menschensohn".

Wenn aus Kap. 1 (2—7) sich ergab: das Königreich Gottes, d. i. die Weltherrschaft, nicht in der Mitte der Heiden, sondern in Israel; aus Kap. 7 (8—12): dasselbe, nach allen Zeichen der Zeit zu schliessen, eben jetzt dicht vor der Thür, so wäre damit allein die Meinung des Verfassers nur zur Hälfte wiedergegeben. Es blieb die sehr wichtige Frage unerledigt: wer führt denn in Israel das Regiment Gottes? wer ist Träger der Weltherrschaft? Man könnte einfach antworten: Gott; es handelt sich um Gottes Königreich, Gott ist der König und neben ihm kein anderer, ein menschlicher König kann nicht neben ihm bestehen. Allein der Meinung unseres Buches entspräche das nun und nimmermehr, wie aus Kap. 2—6 vorbereitender Weise und aus Kap. 7—12 mit abschliessender Deutlichkeit sich ergibt. Kap. 2—6 wissen doch nichts von einer Absetzung eines heidnischen Weltherrschers als solches, im Gegenteil, sie fordern durchweg einen weltbeherrschenden König, der nur als Träger der Königsherrschaft Gottes sich wisse. Welchen dem entsprechenden Gedanken hat Kap. 7—12 aufzuweisen? Von alters her hat man den König Israels zur Zeit des vollkommenen Heils in dem Menschensohn (Kap. 7) erkennen wollen. Und in der That, wenn anders ein Individuum als König des letzten Reiches ebensowohl wie in den vorhergehenden Reichen aufgestellt werden soll, so bleibt kein

anderes übrig. Wir haben auf dem Wege der Exegese zu prüfen ob, und inwieweit diese Auffassung besteht.

Vorerst können wir nicht daran vorübergehen, dass diese Auffassung ohne Zweifel im Neuen Testament allenthalben vorausgesetzt wird. Auch A. Meyer kann sie nicht entbehren, was er auch versucht hat, den Ausdruck „Menschensohn" zu entleeren (s. „Muttersprache Jesu" S. 98 ff. und dagegen Dalman in der Theol. Litt.-Ztg. 1896 Nr. 17 und Wellhausen, in den „Göttingischen Gelehrten Anzeigen" 1896 S. 265—68). In der alten Kirche, im babylonischen Talmud (Sanh. 98 a), bei den Rabbinern durchweg bis ins 12. Jahrhundert finden wir sie. Nachher halten sie Raschi und die weitaus meisten der jüdischen Kommentatoren fest (was besonders viel heissen will, da bekanntlich sonst die Synagoge schon um ihres Gegensatzes gegen die Kirche willen Ansichten, die sie mit dieser teilt, gern fallen lässt). Aben Esra war der erste, der den „Menschensohn" kollektivisch fasste, und doch folgten ihm die meisten nicht, trotzdem man meinen sollte, für Juden hätte danach die Beziehung auf das Volk Israel am nächsten gelegen und am begierigsten ergriffen werden sollen, da diese Erklärung dem jüdischen Nationalstolz ungeheuer schmeicheln musste. Von den christlichen Auslegern bleiben Lengerke, Bleek, Ewald, Behrmann, Hilgenfeld bei der althergebrachten Auffassung.[1]) Dieser Überblick über die Geschichte der Auslegung erweckt zum mindesten für unsere Auslegung kein ungünstiges Vorurteil.

Immerhin entbindet uns das alles nicht von der Pflicht, eine selbständige Prüfung über die Bedeutung des „Menschensohnes", der anerkanntermassen in Kap. 7 eine so hervorragende Rolle spielt und in der Geschichte der Erklärung des Buches Daniel einen so hochbedeutsamen Platz einnimmt, zu unternehmen und den Ausdruck zunächst rein im Rahmen des Buches Daniel selber ins Auge zu fassen.

Wenn wir von Kap. 2—6 ausgehend in Kap. 7 eintreten,

[1]) Nur Graf (in Schenkels Bibel-Lexikon) lässt es „zweifelhaft, ob unter dem Menschensohn ein einzelner, der Messias, oder vielmehr nur (wie eines Menschen Sohn u. s. w.) das aus dem Himmel herabkommende Reich der Heiligen verstanden werden solle". Hier ist freilich jenes wie unrichtigerweise betont.

von der Weltherrschaft des Babyloniers und Meders zur Weltherrschaft Israels kommen, wenn wir in Babylonien und Medien als Hauptperson im Weltreich einen König, nämlich Nebukadrezar, Belsazar oder Darius kennen gelernt haben, so suchen wir, wie von selber, in dem letzten Reich, in dem bevorstehenden neuen Reich einen König. Und da im ersten Teil die Weltherrschaft, die Gott eigentümlich gehört, stets in einer sichtbaren persönlichen Spitze zum Ausdruck kommt, so müsste es schon besonders gesagt sein, dass, und begründet sein, warum diese sichtbare und persönliche Spitze in Israel fehlen soll. Allerdings: das neue Reich ist im Unterschied von seinen Vorgängern ein unzerstörbares, ewiges Reich und sein Herrscher wird dem entsprechend anders sein als von der Art eines Nebukadrezar und Darius. Und das ist eben auch eine so geheimnisvolle Persönlichkeit wie der Menschensohn.

Kein antiker Mensch hat sich je ein Königreich auf Erden anders verwirklicht denken können als in einem persönlichen König.[1]) Das gilt für Israel wie für alle Völker. Auch Israel ferner hat, wie seine nächsten Nachbarn, so lange es auch von einem Gott-König wusste, daneben doch den davidischen König wohl vertragen und bloss darum nach dem Exil letztere Gestalt zurücktreten lassen, weil seitdem den meisten die Aussicht geschwunden zu sein schien, dass überhaupt noch einmal das Haus Davids zu Macht und Ehren der Königsherrschaft kommen werde, während allerdings andere den persönlichen davidischen König der Zukunft herausstellten, ohne damit Gottes Königtum beeinträchtigen zu wollen. Unser Verfasser war einer von denen, die

[1]) Diesen Gedanken führt namentlich Behrmann zu 7, 13. 14 sehr gut aus. Derselbe bemerkt zu 2, 37, wie es sich hier und in den folgenden Geschichten allerdings um verschiedene Reiche, wesentlich aber nicht um die Nationalitäten, sondern um die Personen der Könige handle, und verweist dazu auch auf 7, 17. 24 (vgl. S. 82 ff.). Zu 2, 43 erinnert er daran, dass in dem masc. זרעם liege, dass die Reiche in den Personen ihrer Könige angeschaut würden; zu 2, 44, dass „Könige" für „Reiche" gesetzt sei. Ähnlich Bevan zu Kap. 2 (a. a. O. S. 67): In Daniel the existence of a nation is something quite different from its Empire or supremacy (שִׁלְטָן) as may be seen by the fact, that in Chap. VII, 12 the first three beasts are deprived of their Empire, but are suffered to live.

einen persönlichen König im Reich der Zukunft und Heilsvollendung festhielten.

Keine andere Auffassung lässt er für den unbefangenen Leser aufkommen. Wer 2, 37—44 daraufhin durchliest, dem drängt sich schon da die Beobachtung auf, dass, nachdem das erste Reich in Nebukadrezar persönlich vorgestellt ist (V. 37. 38), notwendig auch das zweite, dritte, vierte und letzte Reich eine persönliche Spitze erheischen. Es ist von einer solchen hier freilich keine Rede, aus dem einfachen Grunde, weil darauf gemäss dem Zusammenhang, der nur die Aufeinanderfolge der Reiche und ihre Ablösung durch das letzte Königreich meint, nichts ankam, während Nebukadrezar, der König des ersten Reiches, ja in Person vor Daniel stand.

Besonders auch hat der Verfasser durch eine auffällige Parallele zwischen 5, 18. 19 und 7, 13. 14 darauf hingedeutet, dass er im Menschensohn eine wirkliche Einzel-Persönlichkeit gemeint habe. Denn wenn dort dem Nebukadrezar die Weltherrschaft mit denselben Ausdrücken zugesprochen wird, wie hier dem Menschensohn, dann hätte der Verfasser hier, falls er wirklich das Volk Israel meinte, es deutlich abwehren müssen, dass er eine Einzel-Persönlichkeit wolle, was er eben nicht gethan hat.

Im Gegenteil, indem er zwischen „Menschensohn“ und „Heiligen des Höchsten“ unterscheidet, indem er auch zwar שָׁלְטָן וְיָקָר וּמַלְכוּ dem Menschensohn (V. 14), מַלְכוּתָא וְשָׁלְטָנָא וּרְבוּתָא den Heiligen des Höchsten zuspricht (V. 27), also beiden wesentlich dasselbe eignet, aber es wiederum doch vermeidet, einen Ausdruck, der nur auf eine Einzel-Persönlichkeit passt, wie: „alle Völker, Nationen und Zungen müssen ihm dienen“ (V. 14), in eben derselben Weise auf die Gesamtheit des Volkes zu übertragen; indem er auch, was nicht zu übersehen, zwar für das Volk V. 27 die Herrschaft u. s. w. im stat. emphat. gibt, gleich als wolle er sagen: eben dieselbe Weltherrschaft, welche bisher heidnische Nationen inne gehabt haben; dem Menschensohn vielmehr V. 14 „eine Herrschaft, ein Königtum“, nämlich ein solches, dass ihm alle Völker u. s. w. dienen sollten, beilegt, also dem Ausdruck eine besondere Nuance gibt, hat er das Seine gethan, um den

Menschensohn vor einer Kollektiv-Auffassung zu bewahren. Jene angeführten Abstrakta (Königtum, Herrschaft, Regiment u. dgl.) konnten auf ein Volk angewandt werden, aber „dienen“ = פלח setzt nach dem Sprachgebrauch eine individuelle Persönlichkeit voraus. Denn das Wort wird im biblischen Aramäisch allermeist mit dem Objekt „Gott“ und „Göttern“ verbunden, s. Dan. 3. 12. 14. 17. 18. 28; 6, 17, 21; Esra 7, 19. 24. Nun kommt es allerdings wie 7, 14 in Verbindung mit dem Objekt „Menschensohn“, so V. 27 mit dem Objekt „Volk der Heiligen des Höchsten“ vor: aber gerade hier trifft nun der sehr bemerkenswerte Unterschied ein, dass dem Volk die כל שלטניא, ganz anders aber dem Menschensohn כל עממיא אמיא ולשניא als Diener überwiesen werden, dort ein Abstraktum, hier lauter Konkreta (im Sinne des Semiten).

Vor allem entscheide hier der Tenor des ganzen 7. Kap. Wer 7, 2 ff. daraufhin aufmerksam erwägt, wird nicht umhin können, zu erkennen, dass sogleich in V. 4 das erste Reich so deutlich wie möglich unter einer Einzel-Persönlichkeit als König gedacht ist, dass hernach in V. 8 das Horn in unmissverständlichen Ausdrücken als Mensch vorgestellt wird. Und das will um so mehr beachtet sein, als hier wie dort die Charakterisierung als Mensch zu dem zu Grunde liegenden Bilde gar nicht recht passen will (V. 4: ein Löwe mit Adlerflügeln wird wie ein Mensch auf zwei Füsse gestellt, und ihm Menschenverstand gegeben; V. 8: ein Tier hat zehn Hörner, und ein elftes Horn sprosst nach ihnen auf, das Horn hat Augen wie Menschenaugen und einen redenden Mund). Danach tritt in dem Abschnitt V. 9—14 ein alter Mann auf, Gott, eine Einzel-Persönlichkeit (wenn man so sagen darf, für den Verfasser war es jedenfalls eine); ein Horn, das redet, ebenfalls eine Einzel-Persönlichkeit, die Tiere, die hier zwar nicht menschliche Attribute ausdrücklich empfangen, deren erstes aber jedenfalls in V. 4, wie wir sahen, drastisch genug als einzelner Mensch charakterisiert ist. Endlich kommt der Menschensohn (V. 13 כבר אנשא), der durch diese Benennung als eine ganz eigenartige, geheimnisvolle Persönlichkeit bezeichnet wird, die, wie wir bald sehen werden, zu Gott in allernächster Beziehung steht. Zum Überfluss werden

noch in V. 17 die vier aufeinander folgenden Reiche als ארבעה מלכין, also persönlich, vorgestellt. Aus allem geht mit voller Klarheit hervor, dass für den Verfasser ein menschliches Individuum als König ein integrierendes Moment der Vorstellung vom Königreiche Gottes bildete.

Wenn nun der Menschensohn lediglich den Gegensatz gegen die vorangegangenen Weltreiche, die daher als Tiere dargestellt seien (7, 3ff.), bedeuten sollte, und aus diesem Grunde jene eigentümliche Benennung gewählt wäre, so widerspricht dem erstlich die von uns vorgetragene Auffassung des Grundgedankens unseres Buches, und ferner hätte es der Verfasser alsdann vermeiden müssen, schon das erste Tier (V. 4) in Vergleich mit einem Menschen zu stellen und dem Horn V. 8 Menschenaugen zuzuschreiben: ungeschickter hätte er seine Meinung nicht ausdrücken können und damit eigentlich sein Möglichstes gethan, um den wirklich vorhandenen Gegensatz zwischen den vier ersten Weltreichen und dem neuen ewigen Weltreich zu verdecken. Wie er aber durch das wiederholte כְּ in V. 4 und V. 8 nicht bloss einen Vergleich anstellen, sondern direkt ein menschliches Individuum bezeichnen will, so will er gleichfalls V. 13 durch das כְּ ein menschliches Individuum erkennen lassen.

Dieses kommt aber „in den Wolken des Himmels", nämlich auf die Erde hernieder (da die ganze Scene unseres Kapitels V. 2. 3 auf der Erde gedacht ist), ist demzufolge himmlischen Ursprungs, hat himmlische Art, empfängt ein himmlisches Königtum. Das alles steht insofern im Gegensatz zu den vorangegangenen Weltreichen, als die Herrscher in diesen lediglich irdisch, Menschen gewöhnlichen Schlages waren. Treffend weist auch Behrmann darauf hin, dass der Menschensohn und das Volk der Heiligen auf durchaus verschiedenen Wegen zu ihrer Machtfülle kommen: jener mit den Wolken des Himmels,[1]) in einer durch keinen Widerstand gestörten feierlichen Ruhe, dieses aber müsse erst durch die schwerste Bedrängnis hindurchgehen (a. a. O. z. Kap. 7). Also weder Tier und Mensch, noch auch königliche

[1]) Die Wolken gelten im Alten Testament überhaupt als die Begleiter der Erscheinung Gottes, s. z. B. Jes. 19, 1; Nah. 1, 3; Ps. 18, 8ff.; 50, 3; 97, 2—4; 104, 3.

Einzelpersonen und ein heiliges Volk, sondern Welt (יָבֹא רָבָא יָבֹא, V. 2. 3) und Himmel (ענני שמיא, V. 13) ist der Gegensatz, welcher das bisherige Weltreich nach seinen verschiedenen zeitlichen und nationalen Phasen und das zukünftige ewige Reich charakterisiert. Von hier aus allein ist der „Menschensohn" recht zu begreifen: aus dieser Welt und ihren Elementen, aus den menschlich-königlichen Individuen kann das neue Reich seinen Ursprung und seine Art nicht haben, wie es ja auch die Erfahrung längst bewiesen hat (Kap. 2—6); Gott selber allein muss es ganz und gar schaffen.

Wenn also Schenkel (Bibl. Lexikon III, 171) darlegt: „Die Bezeichnung Menschensohn ist keineswegs ohne weiteres gleichbedeutend mit Mensch. Der Menschensohn ist der Mensch, der vom Menschen stammt, der einen menschlichen, zeitlichen, irdischen, vergänglichen Ursprung hat, der wie er gekommen, so auch wieder vorübergeht, dessen Tage auf Erden gezählt sind; er ist der Mensch insbesondere in seiner unbedingten Abhängigkeit von Gott, dem ewigen, allmächtigen, herrlichen, dem Schöpfer des Himmels und der Erde, der sich selbst und die Welt schlechterdings bestimmt. Demzufolge ist diese Bezeichnung ein Ausdruck menschlicher Demut und Selbstbescheidung," so sind damit allerdings bedeutsame Züge, die für gewisse Stellen passen, in ein Gesamtbild zusammengefasst, das sich aber auf 7, 13 schon darum nicht anwenden lässt, weil es sich hier um einen Menschensohn handelt, dem die Weltherrschaft übertragen wird, abgesehen davon, dass der ganze eben aufgewiesene Zusammenhang, in dem die Stelle sich findet, etwas ganz anderes lehrt. An einem anderen Ort freilich gibt Schenkel auch zu (Bibl. Lex. III, 279): „An sich ist der Ausdruck Menschensohn keineswegs eine Bezeichnung der Hoheit und Würde, sondern im Gegenteil der Niedrigkeit und Demut, wenn er auch in der symbolisch-allegorischen Anwendung des Buches Daniel zum ehrenden Prädikat (?!) geworden ist." Aber von einem nur annähernd genügenden Verständnis unserer Stelle ist Schenkel auch hier weit entfernt, weil er den Kontext nicht würdigt.

So wenig also Schenkel und die zahlreichen mit ihm zusammengehenden Erklärer befriedigen, so wenig kann auch Bevans Auf-

stellung, die ebenfalls den Standpunkt vieler Ausleger wiedergibt, genügen. Er sagt zu unserem Kapitel (a. a. O. S. 118): „The human force, as opposed to the bestial, teaches that the last kingdom will not be, like the gentile kingdom, a supremacy of brute force, but a supremacy essentially spiritual.“ Wäre aber dieser Gegensatz der ausschlaggebende, dann dürfte Antiochus am Schluss der Vision (V. 8) nicht soviel Menschliches zugeschrieben werden. Der letzte Halbsatz ist zweifellos richtig, aber dass die vier bisherigen Universalreiche lediglich a supremacy of brute force bildeten, ist nimmermehr der Sinn der Darstellung.

Freilich liegt die Frage nahe genug: wenn der Verfasser den Menschensohn so meinte, wie oben dargelegt, warum hat er nicht mehr und deutlicher von dem Herrscher im Zukunftsreich geredet und den Exegeten die als vorhanden anzuerkennende Möglichkeit einer anderen Auffassung damit überhaupt offen gelassen? Sehr einfach: ihm schien zunächst kein Grund vorzuliegen, die Persönlichkeit des Herrschers in dem neuen Reich besonders hervorzuheben. Galt sie ihm doch wie seinen Zeitgenossen als selbstverständlich, und kam es ihm doch in erster Linie darauf an, das Volk, das damals in der schwersten Bedrängnis lebte, mit der Aussicht auf seine eigene Verherrlichung zu trösten. Dazu kam, dass er nach apokalyptischer Manier dem Menschensohn absichtlich einen gewissen geheimnisvollen Charakter zu vindizieren beabsichtigte. Daher erfährt auch die Beschreibung, die er am Schluss der Vision (V. 9—14) gibt, im folgenden keine besondere Ausdeutung, ebensowenig wie der alte Mann, von dem V. 9. 10 ausführlich die Rede ist, späterhin in der Deutung der Vision auch nur Erwähnung findet. Beide Gestalten, sowohl der Hochbetagte (der übrigens so genannt wird, nicht im Gegensatz zu den neu aufgekommenen Göttern, wie Behrmann u. a. wollen, sondern weil das Alter Ehrfurcht einflösst und so der Eindruck der Majestät wiedergegeben wird, wie Keil und die meisten älteren Ausleger es fassen) wie der Menschensohn, der uns hier am meisten interessiert, scheinen für unseren Verfasser sich darin zu gleichen, dass sie einerseits zu deutlich und verständlich, anderseits zu hoch und erhaben dastehen, um ihnen in der Ausdeutung V. 17—27 einen Platz

zu geben. Gehören sie doch auch in dem Sinne zusammen, dass, wie Behrmann zu 7, 14 treffend bemerkt, „die hier von der Herrschaft des Menschensohnes gebrauchten Ausdrücke 3, 33; 4, 31; 6, 27 die Herrschaft Gottes bezeichnen, so dass der durch seine menschliche Erscheinung charakterisierte Herrscher hier der Träger der Gottesherrschaft ist“ (vgl. S. 132 Anm.).

Nach aller Analogie läge es ja gewiss am nächsten, den Herrscher im ewigen Königreich Gottes, das in Israel erscheinen soll, schlechthin als „König“ zu benennen, so gut Nebukadrezar und Darius und die anderen Träger der Weltherrschaft als „Könige“ bezeichnet worden waren. Allein auch das scheint der Verfasser mit Absicht vermieden zu haben. In den seiner Kenntnis zugänglichen heidnischen Reichen freilich hiess nun einmal der oberste Herr „König“, so musste er auch diesen Namen anwenden, sich verständlich zu machen. Sein Volk Israel aber kannte schon seit Jahrhunderten keinen König mehr. Der König, den es im neuen Reich haben sollte, würde unendlich viel mehr sein als die heidnischen Könige, welche die Welt regierten, auch hoch über den einstigen ruhmgekrönten israelitischen Königen stehen. So wollte er denn der an der Spitze des zukünftigen Reiches stehenden Persönlichkeit nicht ohne weiteres den Königstitel aufdrängen. Dabei mochte ihn mit die Erwägung leiten, dass er die Titulatur des zukünftigen Königs aus allen diesen Gründen Gott anheimstellen wollte, gemäss seiner oft beobachteten Demut und Zurückhaltung (s. S. 40 ff.). Und zu der Empfindung, dass demnach der Königsname für den Herrscher im zukünftigen Reich nicht angebracht sei, kam vielleicht auch die Frage in ihm auf, ob, wenn Jahwe der König κατ' εξοχην sei, dann im ewigen Reich der Zukunft noch ein zweiter denselben Titel beanspruchen dürfe, ob dann nicht vielleicht ein anderer Name als dieser, vielleicht שַׂר, נָגִיד oder sonst einer der früher üblichen Titel für diesen angebracht sei. Alles das zusammen mag in dem an und für sich so unbestimmten Ausdruck „Menschensohn“ zum Ausdruck kommen.

Das schliesst aber dennoch nicht aus, dass nach des Verfassers Meinung auch das zukünftige Reich ein sichtbares, persönliches Oberhaupt gehabt hätte. Im Gegenteil, nur eine ab-

weichende Auffassung hätte einer besonderen Begründung bedurft. Hätte der Verfasser sich vorgestellt, oder überhaupt sich vorstellen können, dass in dem zukünftigen Reich die Weltherrschaft anders als durch eine individuelle Persönlichkeit werde ausgeübt werden, dass kein irdischer König vorhanden sein werde, dann hätte er das unfraglich betont.

Mehr als hier geschehen, lässt sich aus Kap. 7 auf dem Wege der Exegese über den בר נשא nicht herausstellen: es ist freilich schwer genug, hier immer in den gewiesenen Schranken zu bleiben. So scheint die Charakterisierung des Menschensohnes bei Behrmann, der ihn „mehr als ein Werkzeug der göttlichen Weltregierung, nämlich Ziel derselben“ (S. XXIII) sein lässt, mehr dogmatisch gefärbt als exegetisch begründet. Ähnlich ist die auf S. XXIV folgende, hiermit zusammenhängende Aufstellung zu beurteilen: „Jedenfalls ist die Erscheinung des בר נשא der Zeitpunkt, wo das Weltreich, das in den einanderfolgenden Reichen kaum mehr als die Gestalt, d. h. den Namen wechselte und höchstens an Macht ab- und an Ungöttlichkeit zunahm, dem göttlichen Reich weichen muss, welches auch zuvor schon im Himmel vorhanden, nun allen, die auf Erden wohnen, zu Lohn und Strafe geoffenbart wird.“ Hier sind neutestamentliche und rabbinische Gesichtspunkte in das Buch Daniel hineingetragen, was bei nüchterner Exegese nicht möglich ist. Völlig unberechtigt gar ist, was Holtzmann (in Stade, Gesch. d. V. Israel II. 330) an den „Menschensohn“ anzuhängen unternimmt: „Wichtig ist das Hervortreten des nationalen Gedanken damals, nachdem die Juden unter der Ptolemäerherrschaft und infolge der besonderen Entwickelung des religiösen Gedankenkreises seit der Verpflichtung auf das Gesetz gerade das nationale Element durchweg hatten zurücktreten lassen. Aber ebenso wichtig ist, dass dieses neue Auftauchen des messianischen Gedankens nicht einfache Wiederbelebung eines früher dagewesenen war, sondern dass das neue Messiasbild an der Bereicherung des jüdischen Gedankenkreises durch den Hellenismus teil hat. Der Gedanke, dass der Mensch im Lauf der Weltgeschichte zu einem gottgesetzten Ziel heranreife, wie er in unserem Abschnitt (sc. Dan. 7) unleugbar vorliegt, konnte erst auf dem Boden der hellenistischen

Welt gedacht werden. Denn erst für diese Welt mildert sich der Gegensatz Hellene und Barbar (!?), Jude und Heide (?), und liess sich unter dem Gemeinbegriff des Menschen zusammenfassen. Erst von da ab weiss man, dass es für Hellenen und Barbaren, Juden und Heiden ein gemeinsames Menschheitsideal geben muss, so verschiedenartige Züge man denselben auch noch leihen mag, und das Buch Daniel vertritt . . . . den grossartigen Gedanken, dass die Menschheit in dem unter Führung der Juden zu gründenden ewigen Reich ihr höchstes Ideal dauernd erreichen wird. Dieser Gedanke ist um so erhebender, weil er mitten aus der ärgsten Not harter Religionsverfolgung heraus geredet wurde."

Das sind lauter Erwartungen und Vorstellungen, die nicht auf Grund der Exegese dem Verfasser des Buches Daniel zugeschrieben werden können.

Billig darf man sich darüber wundern — und dieser Umstand hat jedenfalls das richtige Verständnis des „Menschensohnes" Dan. 7 nicht unwesentlich erschwert — dass diese Benennung in dem ganzen Buch nur ein einziges Mal vorkommt. Das Korrelat dieses Wortes, nämlich die מלכו Gottes, kommt in Kap. 2—7 so oft vor, dass eine Erläuterung seines Sinnes wesentlich leichter gemacht ist. Aber erinnern wir uns einmal an gewisse Eigenheiten unseres Verfassers. Erstlich sahen wir auch für die Bezeichnung „Menschensohn", dass ihre geheimnisvolle Art dem geheimnisvollen Charakter ihres Objektes entsprechen soll; ferner liebt der Verfasser es anderwärts, denselben Gegenstand oder dieselbe Person auf die verschiedenste Weise zu benennen (s. S. 53 f.). Beides zusammen führt auf die Frage, ob nicht vielleicht an anderen Stellen unseres Buches der Menschensohn wiederkehre, wo es der Zusammenhang nahelegt, wo das Verständnis durch diese Auffassung erst eigentlich ermöglicht oder doch wenigstens erleichtert wird. Findet sich etwa sonst noch eine ähnliche geheimnisvolle Persönlichkeit, deren ganze Art an den Menschensohn erinnert?

Wir werden es bald sehen, wenn wir den Inhalt von Kap. 8—12 im Verhältnis zum Grundgedanken unseres Buches genauer zu würdigen haben.

Vorläufig haben wir nur nochmals darauf hinzuweisen, dass alles

was Kap. 8—12 bringt, eine nähere Darlegung des Weges enthält, welcher zu dem in Kap. 7 gezeichneten Höhepunkt des Erscheinens eines ewigen Weltreiches in Israel führt. Die Umstände, die diesem vorangehen, die Leiden Israels in der Jetztzeit und auch in der Vergangenheit (seit dem Exil), finden hier ihre Stelle und Begründung. Und zugleich wird die Hauptperson des zukünftigen israelitischen Universalreiches, der Menschensohn, nach seiner vorgängigen Wirksamkeit in geheimnisvollen Zügen mehr skizziert als wirklich beschrieben, aber doch so deutlich bezeichnet, dass er als die den zweiten Teil unseres Buches beherrschende Hauptperson hervortritt.

Alles in allem ergibt sich also, dass Kap. 7 wirklich, wie wir oben behaupteten, eine höchst eigentümliche und sehr bedeutungsvolle Zwitterstellung im Buch Daniel einnimmt. Und damit hängt — so will uns scheinen — auch die Lösung eines Problems zusammen, das bisher viel verhandelt ist, aber zu einem befriedigenden Ergebnis immer noch nicht geführt hat, nämlich die Zweisprachigkeit des Buches und diejenige Art der Abgrenzung der beiden Sprachen, des Hebräischen und des West-Aramäischen gegeneinander, wie sie hier vollzogen wird.

Zunächst haben wir uns daran zu erinnern, dass Kap. 2—7 unter folgendem Gesichtspunkt ein einheitliches Ganze bilden: Die Weltherrschaft, die zuerst bei den verschiedensten heidnischen Völkern und Königen war, deren sich keines und keiner ihrer würdig zeigte, kommt zuletzt durch eine Umwälzung aller Dinge zu Israel, bei dem sie in Ewigkeit bleibt. Das war eine Botschaft, die alle Welt anging. So gut die bisherigen Universalreiche und ihre Herrscher für Israel von der grössten Bedeutung waren, da auch Israel nur ein Volk oder Völklein im Weltreich vorstellte, ebenso war das neue Königreich, das in Israel seinen Mittelpunkt hatte und die ganze Welt umfasste, für die heidnischen Völker alle von der höchsten Bedeutung, sollten sie doch allesamt seine Unterthanen werden. Darum zuletzt ist dieses Stück in der damaligen Weltsprache, im Aramäischen, geschrieben. Nicht als ob der Verfasser sich ge-

schmeichelt hätte, wie man wohl gemeint hat, es solle auch unter den Heiden zahlreiche Leser finden: das konnte er kaum annehmen, da, was er sagte, den Heiden unmöglich schmeicheln konnte, und er auch das Verständnis bei diesen nicht voraussetzen durfte, das für seine Gedanken erforderlich war. Nein, er hat selbstverständlich, wie alle alttestamentlichen Schriftsteller, nur auf israelitische Leser gerechnet. Aber eben diesen wollte er durch die Wahl und Anwendung der aramäischen Sprache zu verstehen geben, was er im Sinn hatte, und das passt ganz zu seiner apokalyptisch-rätselhaften und geheimnisvollen Art.

Nun ergab sich ihm 2, 4b. eine sehr passende Gelegenheit, mit dem Aramäischen zu beginnen. Von hier ab war die Erzählung geeignet, die Heidenwelt zu interessieren; hingegen, was vorher gesagt war (1, 1—2, 4a) und ausschliesslich Israels Ruhm erhob, ohne den Heiden etwas zu sagen, weniger. Ebenso war 7, 28 ein sehr geeigneter Abschluss für den aramäisch geschriebenen Teil. Denn was folgte, konnte nur für Israel von Interesse sein. Finden sich auch noch einzelne universal-historische Züge, ja gehen Kap. 8. 10. 11 allemal auf die persische und griechische Zeit zurück, dennoch zielt hier alles auf Israels furchtbare Leiden und herrliche Erhöhung, während der Heiden und ihrer Zukunft keine Erwähnung geschieht. Die Momente des neuen ewigen Heils, die Kap. 12 in Betracht kommen, berücksichtigen lediglich das Volk Israel, und Kap. 9 beschäftigt sich ausschliesslich mit Israels sündiger Vergangenheit und Errettung. Aus eben diesem Grunde ist auch Kap. 8—12 wieder in hebräischer Sprache verfasst, und selbst die spezifisch-israelitischen Gottesnamen Jahwe und Adonaj kommen hier in einem Kapitel oft vor, nämlich Jahwe 9, 2. 4. 8. (Baer) 10. 13. 14. 20; Adonaj 9, 3. 4. 7. 15. 16. 17. 19 (vgl. S. 54 Anm.).

Wenn daher Behrmann (S. II) urteilt, dass zur Erklärung des Aramäischen nur ein „sachliches Motiv", nämlich die Annahme bleibe, der Verfasser sei, nachdem er einmal aramäisch angefangen (er meinte nämlich die Rede eines heidnischen Herrschers in einer anderen als der heiligen Sprache geben zu sollen), darauf im Aramäischen „hängen geblieben", so ist damit allerdings ein Grund dafür angegeben, warum 2, 4 das Aramäische

beginnt, nicht aber erklärt, warum es am Schluss von Kap. 7 aufhört.

Wenn ferner Delitzsch sich begnügt, zur Erklärung der Zweisprachigkeit darauf hinzuweisen, Kap. 2—7 umfasse die universal-historischen Gesichte, während Kap. 8—12 speziell auf Israels Geschicke gehe (s. P. R. E. 2. Aufl. Bd. III S. 470), so ist er damit wohl u. E. dem Richtigen am nächsten gekommen, nur ist vielleicht seine Formulierung, namentlich im Vordersatz, nicht ganz glücklich. Denn Kap. 7 geht ebensogut speziell auf das Volk Israel, wie Kap. 8—12, und der Unterschied, dass Kap. 7 mit dem babylonischen Reich angefangen wird, Kap. 8 dagegen vom persischen Reich ausgeht, ist doch nicht wichtig genug, um darauf mit Delitzsch jene von ihm gemachte Unterscheidung aufzubauen. Ferner erscheint auch in Kap. 8—12 Israels Geschick in den Zusammenhang der Völkerwelt aufs innigste verflochten, und auch in Kap. 2—6 bildet die Herrlichkeit Israels, das durch Daniel und seine Gefährten repräsentiert wird, und Jahwes von Israel erkanntes und verkündigtes Königtum den Mittelpunkt der universal-historischen Darstellungen.

Das ist ja richtig, um die in Behrmanns und Delitzsch' Theorie enthaltenen Wahrheitsmomente zu kombinieren: der Verfasser scheint bei der Doppelsprachigkeit einen ganz bestimmten, wohl erwogenen, nicht auf der Oberfläche liegenden Grund gehabt zu haben. Aber wenn die heidnischen Könige nicht in der heiligen Sprache reden durften, und lediglich darum mit dem Eintreten der Rede Nebukadrezars 2, 4 aramäisch fortgefahren wurde, und die aramäische Sprache beibehalten ward, so lange die heidnischen Könige sprachen, so ist das einleuchtend. Und wir dürfen wohl Behrmanns Theorie in seinem Sinne dahin ergänzen, dass der Verfasser nicht einfach dem Gesetz der Trägheit folgte, und im Aramäischen eine Weile hängen blieb, sondern eben, weil es sich um Reden heidnischer Könige handelte, also wiederum aus einem „sachlichen Motiv" das Aramäische beibehielt. Gleichwohl ist Behrmanns Erklärungsversuch, wenn man ihm auf den Grund geht, als gescheitert zu betrachten. Denn man könnte zunächst fragen, warum denn die in Kap. 1 auftretenden Heiden, ohne dass es dem Verfasser Bedenken verursacht,

hebräisch reden dürfen, um vielleicht die Erwiderung zu hören, dass es sich hier um verhältnismässig untergeordnete Persönlichkeiten, wie den Oberkämmerer und Obermundschenk, handelte, dass es dagegen ganz anders bei dem heidnischen Könige, dem Herrn des Weltreiches, liege, indem es für einen Mann, wie den Verfasser des Buches Daniel, einen Mann, der solche Gesinnungen und solche Vorstellungen hegte, nahe genug gelegen, ja geradezu notwendig gewesen sei, seine Sprache von dem übrigen Buch recht deutlich abzuheben. Dagegen müsste man Behrmann mit viel grösserem Recht entgegenhalten, dass, wenn die heidnischen Könige auch im allgemeinen nicht in der heiligen Sprache reden durften, doch so mancher Lobpreis des wahren Gottes aus ihrem Munde in Kap. 2—6 vorkommt, der gerade erst recht, wenn Behrmanns Theorie richtig wäre, in der hebräischen Sprache hätte verkündigt werden sollen. Denn Behrmann hat es nicht gesagt und wird es schwerlich für sich geltend machen dürfen, dass jene Lobpreisungen Gottes mit Absicht in einer fremden Sprache und zwar der damaligen Weltsprache verkündigt wurden, dass damit gewissermassen, wenn nicht bloss Hebräer in ihrer Sprache, sondern alle Völker in einer Sprache Gott lobten, die herrliche Zukunft vorausdargestellt sei, in der die ganze Erde des Lobes Gottes voll sein und alle Völker und Nationen Israels Gott preisen würden. Das würde ja Behrmanns Theorie, die auf dem gegensätzlichen Charakter des Aramäischen zum Hebräischen als der heiligen Sprache fusst, direkt widersprechen.

Vor allen Dingen aber hätte der Verfasser nach Behrmann in Kap. 7, 1 mit der hebräischen Sprache fortfahren müssen, von hier ab tritt kein Heide mehr redend auf. Aber der Verfasser fährt aramäisch fort, was um so mehr zu beachten ist, als damit sogar der zweite Hauptteil aramäisch eröffnet wird, freilich nur, um in einem einzigen Kapitel dabei zu verharren. Und eben das ist u. E. nur verständlich, wenn wir darin des Verfassers bestimmte Absicht sehen, Kap. 7 recht deutlich als Fortsetzung, besser Abschluss von Kap. (1) 2–6 erscheinen zu lassen. Denn in Kap. 2—7 ist ja, wie wir sahen, das Königreich Gottes das Hauptthema: daher hatte er Anlass genug und that recht daran, im Aramäischen zu verbleiben. Anderseits aber ist Kap. 7 auch,

wie schon erwähnt und noch näher auszuführen ist, Vorbereitung der in den folgenden Kap. 8—12 zu gebenden Darstellung. Um nun Kap. 7 als die Grenzscheide erkennbar zu machen, es ebensowohl als Höhepunkt von Kap. 2—6 und auch als Anfang des zweiten Hauptteils erscheinen zu lassen, so behielt der Verfasser aus jenem Gesichtspunkt die aramäische Sprache bei, und gab aus letzterer Absicht heraus dem Inhalt die vorliegende Form der Vision.

Damit wäre also die Zweisprachigkeit des Buches sowie die Wahl der Stellen, an denen das Aramäische beginnt und aufhört, erklärt, und zwar aus lauter sachlichen Motiven, die nur, dem apokalyptischen Charakter des Buches entsprechend, seltsam genug aussehen. Noch auf einen besonderen Umstand sei hier hingewiesen. Wenn auch die Botschaft von Kap. 2—7 alle Welt anging und darum aramäisch vorgetragen wird, so ist doch ebenso unverkennbar, dass Kap. 7 sich in ganz besonderer Weise an Israel wendet. Im zweiten Teil, Kap. 7—12 überhaupt, reden Gott oder seine Engel oder Daniel im Namen Gottes lediglich zu Israel: wenn nun dennoch hier nicht bloss hebräisch gesprochen wird, sondern vielmehr die aramäische Sprache vorläufig beibehalten ist, so weist auch das auf die eigentümliche Doppelstellung von Kap. 7 hin, nämlich dass dieses nicht minder eine eiserne Einheitsklammer zwischen dem ersten und zweiten Teil als eine deutliche Grenzscheide zwischen ihnen bilden soll.

Viele ältere und neuere Ausleger haben etwas ähnliches empfunden, ohne doch ihren Empfindungen den entsprechend klaren Ausdruck zu verleihen. So bemerkt Meinhold (im Kommentar S. 305): „Kap. 7 ist in seiner ganzen Abzweckung wie seinem Inhalt und seiner Form nach scharf von Kap. 2—6 unterschieden. Es stellt sich hiernach mehr zu Kap. 8—12, von dem es sich nur durch den aramäischen Dialekt trennt.“ Hier ist die eigentümliche Stellung von Kap. 7 berührt, aber nicht erklärt. Übrigens ist auch die Verwandtschaft und der Zusammenhang von Kap. 7 mit Kap. 2—6 grösser als Meinhold annimmt. Jedenfalls sind die von ihm geltend gemachten sprachlichen Unterschiede sehr geringfügig und lassen sich darauf reduzieren, dass

jedes Kapitel in seiner Weise sprachliche Eigentümlichkeiten hat. (Vgl. hierzu S. 53 f.)[1])

Näher kommt Behrmann unserem Sinn, wenn er sagt: „Abgesehen davon, dass die beiden Hälften (des Buches Daniel) schon dadurch zusammengeklammert sind, dass Kap. 7 noch aramäisch abgefasst ist", ... (S. XIV). Auf die Bedeutsamkeit des aramäischen Sprachcharakters in Kap. 7 hat also Behrmann wohl geachtet, ohne doch diesem Umstand nachzugehen. Es fehlt bei ihm jegliche Erklärung dafür, dass und warum der Verfasser auch Kap. 7 noch aramäisch geschrieben habe. Behrmanns schöner Ansatz bleibt also unbenutzt.

Dagegen hat die Aufstellung Bevans, die er von Lenormant übernommen hat, wonach das Buch Daniel ursprünglich hebräisch geschrieben sei, dann vom Verfasser oder einem seiner Gesinnungsgenossen eine aramäische Übersetzung des Ganzen oder einzelner Teile herausgegeben worden, und als ein Stück des hebräischen Textes verloren gegangen, das Verlorene aus der aramäischen Version ergänzt worden sei, auf nicht viel Beifall zu rechnen: ist sie doch allzu gekünstelt und nimmt auf die apokalyptische Eigenart unseres Buches gar keine Rücksicht.

Als gänzlich abgethan dagegen darf der wenn auch noch oft genug citierte Erklärungsversuch von E. O. A. Merx gelten, der der Frage der Zweisprachigkeit des Buches Daniel eine Monographie gewidmet hat, nämlich: „Cur in libro Danielis iuxta hebraeam aramaea adhibita sit dialectus, explicatur (Jena — nicht Halle, wie Graf in Schenkels Bibellexikon angibt — 1865. 41 S.). Seine Erklärung geht in der Hauptsache dahin, dass die chaldäischen Abschnitte für das Volk, die hebräischen für die gebildeten Leser bestimmt gewesen seien, was nichts für sich, aber sehr vieles gegen sich hat. Vor allem spricht der einheitliche Charakter des Buches im ganzen, seiner Gedankenwelt, seines Tones, seines Stiles, seiner ganzen Darstellungsweise dagegen.

[1]) Übrigens redet auch Behrmann zu Kap. 7 von „sprachlichen Verschiedenheiten", um gegen eine nach Cornills Auffassung anzunehmende eilige Entstehung des Buches zu argumentieren. Aber warum soll der Verfasser ein ärmlicher Stilist gewesen sein? Der Sprachgebrauch zeugt ja durchweg dagegen.

Alle übrigen Erklärer betonen mehr oder weniger, dass auf den Wechsel des Hebräischen und Aramäischen nicht viel zu geben sei. Selbst Delitzsch, der in dieser Frage auf dem geraden Wege zum Ziel sich befand (s. S. 152), meint doch in demselben citierten Artikel, Kap. 8 trete „wie unwillkürlich" das Hebräische ein als die geeignetere Sprachform für die Visionen, die speziell Israel angingen. Ähnlich meint Graf (in Schenkels Bib.-Lex. Art. Daniel): „Nachdem der Verfasser die Chaldäer des Nebukadrezar aramäisch redend eingeführt hat, behielt er wie unbewusst diesen ihm geläufigen Dialekt bei, bis er Kap. 8 wieder ins Hebräische übergeht, ohne dass man einen besonderen Grund dazu erkennen kann." Auch Kuenen bekennt, was die Frage der Zweisprachigkeit anlangt, seine „Unwissenheit, welche nur natürlich ist" (Einl. II, 434).

Dagegen sieht es wie eine Ausflucht der Verzweiflung aus, wenn Keil und mehrere ältere Ausleger, ohne die Sprachenfrage richtig ins Auge zu fassen, Kap. 7, zumeist natürlich, weil hier in aramäischer Sprache fortgefahren wird, zum ersten Hauptteil ziehen. Damit haben sie doch auch die Frage nicht erledigt, warum denn nicht, wenn ein aramäisch und ein hebräisch geschriebener Hauptteil zu unterscheiden sind, statt 2, 4, vielmehr schon 2, 1 oder gar 1, 1 das Aramäische anhebt.

Eine seltsame, doch an und für sich nicht ganz unmögliche Erklärung bietet endlich König (Einl. S. 382, 3), der meint, dass das Aramäische im Munde der Chaldäer unter anderem als geheimer Fingerzeig dahin aufzufassen sei, dass dieselben nur die Aramäer, d. h. die Syrer repräsentieren sollen. Aber wenn auch derartige „geheime Fingerzeige" bei unserem Verfasser recht wohl denkbar sind, so hätte er doch, um König recht zu geben, die Verteilung des Aramäischen und Hebräischen ganz anders anlegen müssen: wenn König z. B. vermutet, Kap. 7—12 seien hebräisch geschrieben, um die ganz besonders deutlichen auf die griechischen Zeiten bezüglichen Partien den Aramäern zu verhüllen, so spricht dagegen, dass der Kern dessen, was hier verhüllt werden sollte, schon in Kap. 2 und 7, überhaupt schon im ganzen ersten Teil ausgesprochen war, und dass doch mindestens massgebende Persönlichkeiten bei den Aramäern auch

das Hebräische verstanden haben werden. Überhaupt aber sieht das ganze Buch Daniel, wie schon bemerkt (s. S. 150 f.), keineswegs so aus, als habe es auf irgend welche Heiden irgendwie unmittelbar einwirken wollen.

Allein nicht bloss der verschiedensprachige Charakter unseres Buches und insbesondere die Abgrenzung der aramäischen und hebräischen Sprache gegeneinander machen auf Kap. 7 als hochwichtige Grenzscheide zwischen dem ersten und zweiten Teil, bezw. auf seine eigentümliche Doppelstellung aufmerksam, sondern noch ein anderer, scheinbar nebensächlicher und wenig beachteter Umstand dient dazu, Kap. 7 in ein ganz eigenartiges Licht zu stellen. Es muss nämlich auffallen, dass wir durch die Datierung 7, 1 wieder in die Regierungszeit Belsazars zurückversetzt werden, nachdem wir doch schon über Belsazar hinaus in die Zeit seines Nachfolgers Darius vorgedrungen waren. Um diesen Umstand gebührend zu würdigen, werden wir gut thun, in Kürze einen Blick auf die Datierung der einzelnen Kapitel überhaupt zu werfen. Davon werden am Ende auch noch Streiflichter auf die Gesamtauffassung unseres Buches fallen.

Die Jahreszahlen sind nämlich keineswegs nach reiner Willkür aufgestellt, sie geben auch nicht nach irgend welchem Schema an, wie ein Ereignis auf das andere gefolgt ist, sondern sie dienen in ganz bestimmter Weise an ihrem Teil dem Grundgedanken des Buches. Nämlich folgendermassen. Der Grund für die Datierung von Kap. 1 liegt auf der Hand: schon vor Beginn der Regierungszeit Nebukadrezars [1]) mussten Daniel und seine drei Gefährten nach Babel gebracht sein, um ihre Begegnung mit Nebukadrezar zu ermöglichen. Was Kap. 2 berichtet, wird in das zweite Jahr der Regierung Nebukadrezars verlegt. Denn es musste jedenfalls in den Anfang seiner Herrscherzeit gewiesen werden, weil nur so Raum blieb für die ferneren Schicksale Nebukadrezars, insbesondere für die Gewinnung seiner Er-

[1]) Die Bezeichnung „König" Nebukadrezar (1, 1) enthält keinen geschichtlichen Irrtum, sondern ist als proleptische Redeweise statt „Nebukadrezar (jetzt noch Feldherr oder Kronprinz), der spätere König" zu fassen.

kenntnis vom Königtum Gottes. Dass gerade das zweite Jahr genannt ist, muss als zufällig gelten: auf ein Anfangsjahr kommt es an. Die folgenden Abschnitte Kap. 3. 4 sind ohne Datum. Kap. 3 ist als Parallele bezw. Ergänzung zu Kap. 2 zu fassen, wie sich uns schon oben ergab. Die Erzählung ist unabhängig von den vorhergehenden und nachfolgenden Geschichten und liess sich daher in jedem beliebigen Regierungsjahr Nebukadrezars denken. Doch soll sie wohl durch ihre Stellung hinter Kap. 2 und durch die parallelen Stellen 2, 44. 45; 3, 28. 29 auch in den Anfang der Regierungszeit Nebukadrezars verwiesen werden. Der Abschnitt 3, 31—4, 34 muss seinem Inhalt nach in die spätere Regierungszeit Nebukadrezars verlegt werden: dieser hatte schon seine grossen Thaten hinter sich, seine Bauten vollendet, und sein demütigendes Erlebnis sowie seine demütige Selbsterkenntnis sind erst nach einer langen, glorreichen Regierung verständlich. Vor allem muss nach dem Lobe auf das Königtum Gottes, wie es hier zum Ausdruck kommt, das im Munde eines heidnischen Königs schwerlich überboten werden kann, an die letzten Regierungsjahre Nebukadrezars gedacht werden. Berichten doch auch gewisse Profanschriftsteller von der Zeit des Wahnsinns Nebukadrezars, dass er dabei den Feinden, die sein Reich bedrohten, Verderben prophezeit habe, was eben erst nach Vollendung seiner kriegerischen Heldenthaten, die mindestens die erste Hälfte seiner Regierungszeit erfüllten, geschehen sein kann (s. namentlich Eusebius *προπαρ. εναγγ.* IX, 41 nach Abydenus). Für Kap. 5 ferner ergibt sich aus dem Schlusspassus das Datum von selber, dass nämlich das letzte Jahr Belsazars anzusetzen ist. Bei Darius aber bedurfte es keiner Datierung, weil nur ein einziges Kapitel (Kap. 6) von ihm handelt.

Im allgemeinen gewinnen wir überhaupt aus dem ersten Teil den Eindruck, dass dem Verfasser hier auf das jeweilige Datum nicht viel ankam: wo es ihm aber darauf ankam, war es nicht die chronologische Rücksicht, die ihn bestimmte, sondern in der Hauptsache der Inhalt. Die Verkündigung vom Königtum Gottes durch Daniel an Nebukadrezar gehört in den Anfang von dessen Regierungszeit (Kap. 2. 3), die Anerkennung der Gottesherrschaft über die Welt an das Ende, weil der König erst jetzt nach Voll-

endung seiner ruhmreichen Heldenthaten auch von Gott in die Schule genommen und hier das Beste gelernt hatte (Kap. 4). Die völlige Verachtung, ja Schmähung des Königtums Gottes führte alsdann zur Vertilgung des Weltkönigs (Kap. 5), und irgend ein Ereignis aus irgend einer Zeit von Darius' Regierung machte dann für eine kleine Weile die Herrlichkeit des Königtums Gottes im Munde Darius' offenbar. Das Datum steht also völlig im Dienst der Sache, des grossen Themas vom Königreiche Gottes.

Dass nach diesem Gesichtspunkt die Datierung aufzufassen ist, tritt noch deutlicher im zweiten Teil des Buches hervor. Kap. 7, 1 ist aus dem ersten Regierungsjahr Belsazars, 8, 1 aus dem dritten desselben Königs datiert. Beide Kapitel sind wohl darum in Belsazars Regierung verlegt, weil er (und keiner ausser ihm) unter den heidnischen Weltkönigen des ersten Teiles lediglich als Feind Gottes und seines Königtums erschienen war und daher dem Verfasser ganz besonders geeignet dazu vorkommen mochte, dass gerade unter seiner Regierung der wilde Ansturm der Heidenwelt gegen Israel unter Antiochus IV. geweissagt werde. War ja im ersten Teil Nebukadrezar, wenn auch nicht ausschliesslich, so doch vorzugsweise und zuletzt als Inhaber und Träger des Königreiches Gottes erschienen in dem Sinn, dass Gottes Königreich von ihm anerkannt wurde. Da wäre es ein Widerspruch gewesen, die Weissagungen Kap. 7. 8 von dem Untergang der aufeinanderfolgenden Phasen des Universalreiches durch das Königtum im Volke Israel in seine Regierungszeit zu verlegen. Allerdings war auch Nebukadrezar 2, 44 ff. der Untergang der vier Universalreiche angezeigt worden, aber ein ausschliessender Gegensatz zwischen diesen und dem letzten Reich war nicht behauptet, von einem einschneidenden und entscheidenden Kampf zwischen dem Universalreich unter heidnischer Herrschaft und Gottes ewigem Königreich in Israel war nichts gesagt worden und konnte ja auch nichts gesagt werden, weil Nebukadrezar am Ende Gottes Königreich auf Erden anerkannt hatte. Um also den Kampf zur Darstellung zu bringen, der zwischen dem bisherigen Universalreich unter heidnischem Regiment und Israels ewigem Reich geschehen sollte und zur Vernichtung jenes führte, eignete sich nur die Regierungszeit Belsazars, welcher im ersten

Teil der einzige ausgesprochene Gegner des Königreiches Gottes gewesen war. Darius konnte noch weniger als Nebukadrezar in Betracht kommen, weil Darius' Stellung zu Gott und seinem Königtum als noch viel weniger feindlich wie diejenige Nebukadrezars geschildert war.

Dass nun Kap. 7 gerade ins erste, Kap. 8 gleich ins dritte Regierungsjahr Belsazars verlegt wird, deutet darauf hin, wie jener König eine nur sehr kurze Regierung gehabt hat, nämlich wegen seiner allzu grossen Gottlosigkeit, wie er ferner von Anfang an durch seine gottlose Gesinnung sich hervorgethan habe, so dass Daniel schon im ersten Jahr seiner Regierung die Weissagung von der völligen Vernichtung des Weltreiches durch das letzte Reich in Israel verkündigen musste, und schon bald darauf (das bedeutet: nach zwei Jahren) eine Wiederholung und genauere Bestimmung jener Auslegung erforderlich wurde. Vielleicht hat Belsazar nach der dem Verfasser vorliegenden Überlieferung in der That nur wenige Jahre regiert.

Die Weissagungen in Kap. 9 werden aus der Zeit des Darius hergeleitet. Dieser König hatte sich in seinem Verhalten gegen Gottes treuen Diener Daniel recht schwankend und unzuverlässig bewiesen: darum ist unter ihm die Weissagung von der furchtbaren Not des Gottesvolkes in extenso ergangen (V. 25—27). Anderseits hatte er hinterher ein Edikt, das die Anerkennung des Königtums Gottes enthielt, erlassen: dem entspricht, dass die neue herrliche Heilszeit, die nach der furchtbaren Zeit der Not anhob, nur ganz kurz und mehr indirekt angedeutet wird, wieder ganz Darius' Verhalten entsprechend. Schon im ersten Jahr des Darius (9, 1) erging die Weissagung: darauf ist bei der isolierten Stellung dieser Angabe kein Ton zu legen; vielmehr beweist anderweitiger alttestamentlicher Sprachgebrauch, dass Verfasser, indem sie das erste Jahr, den ersten Monat, den ersten Tag als Datum nennen, auf eine genauere Zeitbestimmung Verzicht leisten (vgl. „Wer ist Gog von Magog“ in Hilgenfelds Zeitschr. f. wiss. Theologie 1897 S. 321 ff.). Der Verfasser hätte dies Datum schliesslich weglassen können. Er hat für das erste Jahr hier keinen besonderen Grund, doch setzt er es der Gleichmässigkeit wegen, weil er im zweiten Teil jede Weissagung datiert.

Endlich hat die Datierung des Inhalts von Kap. 10—12, welcher gemäss 10, 1 in das dritte Jahr des Cyrus verlegt wird, besonders hohe Bedeutung (die Zeitbestimmung 11, 1, auf Darius, den Meder, bezüglich, ist natürlich als Glosse auszuscheiden). Diese allerspeziellste Weissagung, die Krone aller bisherigen wegen der chronologischen Genauigkeit des Inhalts und wegen der Schilderung des heilvollen Ausgangs im einzelnen, musste

1. die letzte sein und so spät, wie immer möglich, gelegt werden. Dazu blieb aber, nachdem schon 1, 21 das erste Jahr der Regierung des Königs Cyrus genannt war, nur die Regierungszeit des Cyrus. Dieselbe eignete sich aber auch

2. darum ganz besonders, weil der Anfang der Regierung des Cyrus das Edikt, welches die Wiederherstellung Israels nach dem Exil ermöglichte, gebracht hatte und daher eine Vorbedeutung auf die Zeit der zukünftigen herrlichen Heilsvollendung zu sein recht geeignet war. Wir werden hiermit unmittelbar an das Todesjahr Daniels herangerückt (12, 9ff.). Denn war es schon 1, 21 als etwas Ungeheures bezeichnet, dass Daniel noch zu Anfang der Regierung des Cyrus lebte und damit neue Hoffnung für sein Volk Israel wieder erblühen sah, was ja nur in seinem hohen Alter geschehen konnte, da er schon vor dem Regierungsanfang Nebukadrezars ein Jüngling gewesen war (doch ist darüber nichts gesagt, wie weit seine Lebenszeit in die Regierung des Cyrus hineinreichte, denn darauf kam es nicht an), so wird hier am Ende des Buches Daniels Ruhm und prophetischer Charakter noch gesteigert, indem es von ihm heisst, dass er selbst noch im dritten Regierungsjahr des Cyrus am Leben ist und gar solch herrlicher Offenbarungen und Hoffnungen, wie sie den Inhalt von Kap. 10—12 bilden, gewürdigt ward. Es handelt sich in der Zeitbestimmung 10, 1 um eine nachdrückliche Steigerung, die nicht im Widerspruch zu 1, 21 steht, sondern bewusst darüber hinausgeht. Die Spannung zu erregen war schon 1, 21 geschrieben worden; aber dass so Grosses und Herrliches folgen sollte, wie Kap. 10—12 bietet, das hätte von vornherein niemand erwartet. Man kann sagen: die Zeitbestimmung 10, 1 ist so wohl berechnet, wie nur eine im ganzen Buch Daniel.

So haben alle Zeitangaben ihren guten Sinn und hängen durchweg von dem Grundgedanken des Buches ab, den sie an ihrem Teil illustrieren halfen.

Man darf sie nicht so kurz abfertigen, wie es die Ausleger in der Regel thun. So bemerkt Behrmann zu 7, 1 kurz: „Die beiden sachlich von einander geschiedenen Teile des Buches sind auch äusserlich von einander geschieden, indem jeder seine besondere chronologische Ordnung hat.“ Er macht aber nicht den geringsten Versuch, diese zu begründen. Bevan dagegen geht so weit, zu behaupten (a. a. O. S. 114), dass die Datierung der Visionen, die bei den alten Propheten, weil dem Verständnis dienend, sinnvoll gewesen, hier unwesentlich (unessential) seien, weil es sich um die Zeit des Endes handle (!). Allerdings haben sie keine geschichtliche Bedeutung, sondern sind künstlich zurechtgemacht, aber darum nicht weniger sinnvoll.

Wir fanden also, dass die Zeitbestimmung 7, 1 im Rahmen der Zeitbestimmungen des ganzen Buches betrachtet, ihren hohen Wert hat und ihrerseits allerdings für die Zugehörigkeit des 7. Kap. zum ersten oder zweiten Teil gar nichts beweist, indem hier nicht lediglich eine neue chronologische Ordnung anhebt, sondern dieser Umstand vielmehr auf die innere Begründung zurückgeht, welche sich für jedes einzelne Datum im Buch Daniel aufzeigen lässt.

IV. Kapitel (7) 8—12.

Die Vorbereitungen auf Erden und der himmlische Faktor (Menschensohn), welche das Reich Gottes in Israel herbeiführen; sowie die Berechnung des Zeitpunktes für seinen Eintritt.

Nachdem nunmehr die Stellung von Kap. 7 im Ganzen unseres Buches allseitig beleuchtet zu sein scheint, gilt es noch den Einzelnachweis zu führen, wie auch der Inhalt von Kap. 8—12 dem Grundgedanken des Buches dienstbar ist.

Hiess es im ersten Teil des Buches: von den Heiden, die des Königtums Gottes nicht wert sind, es nicht verstehen noch bewahren können, zu Israel! so folgt im zweiten Teil: in Israel

geht dem Erscheinen des Königreiches Gottes eine Zeit grauenhafter Not, schwer verständlicher Not, kaum überwindlicher Not vorher, aber diese Not wird doch überstanden: das ist das grössere Wunder, grösser als die Thatsache selber, dass das Königreich Gottes doch noch wirklich an Israel gelangt.

Wie im ersten Teil, lässt sich auch im zweiten ein innerer Fortschritt an der Hand dieses Grundgedankens deutlich verfolgen; ja, die Steigerung von Kapitel zu Kapitel ist hier fast noch leichter als dort erkennbar. Auf mannigfache Weise versucht es der Verfasser, den zweiten Teil Kap. 7—12 als ein organisches Ganze vor unseren Augen erscheinen zu lassen. In erster Linie verdient es Beachtung, dass im ganzen vier Visionen berichtet werden: vier machen auch hier eine abgeschlossene Gesammtheit aus (vgl. S. 83 Anm.).[1]) Schon Graf ferner bemerkte (s. Schenkels Bibl.-Lexikon Art. Daniel) zu den Visionen in Kap. 7—12, „dass sie in immer zunehmender Deutlichkeit und Ausführlichkeit nach einem und demselben Ziele führen. Ähnlich sprechen sich hierüber die meisten Erklärer aus. Doch erübrigt noch, auch diese Erkenntnis dem Grundgedanken des Buches im einzelnen dienstbar zu machen.

Nämlich Kap. 7, das in der Hauptsache den Höhepunkt des Buches durch die Ankündigung des demnächstigen Antritts der Weltherrschaft durch die „Heiligen des Höchsten“ bildet, deutet doch auf der anderen Seite die dieser Katastrophe vorangehenden schrecklichen Ereignisse nur kurz an. In Kap. 8 ist alsdann der

---

[1]) Vielleicht darf hier die Andeutung der Möglichkeit Platz finden, dass wir auch im ersten Teil, abgesehen von der Einleitung, vier Abschnitte zu unterscheiden haben. Wie eng Kap. 2 u. 3 zusammengehören, und wie eigentümlich überhaupt Kap. 3 aus mannigfachen Gründen an seiner jetzigen Stelle sich ausnimmt, darauf ist wiederholt hingewiesen worden (vgl. S. 66 f. 97). Lässt man das gelten, so hätten wir im ersten Hauptteil vier Abschnitte 1) Kap. 2 (u. 3), 2) Kap. 4, 3) Kap. 5, 4) Kap. 6. Da sie aber hier in der den meisten erwünschten Klarheit nicht hervortreten, so haben wir darauf oben keinen Nachdruck gelegt, dass es gerade vier seien, zumal eine andere Rubrizierung der vier Abschnitte nicht ausgeschlossen ist (s. o. S. 70). Doch darf wohl anmerkungsweise und nachträglich auf diese Bedeutung der näher ins Auge zu fassenden und genauer zu begründenden Vierteiligkeit auch des ersten Hauptteils aufmerksam gemacht werden.

Greuel der Verwüstung des Heiligtums näher ausgeführt. In Kap. 9 wird das Verständnis für diese Schreckenszeit durch die vielen und schweren Sünden Israels angebahnt, deren Mass, so heisst es, erst voll gemacht werden müsse (9, 24), ehe die Zeit des Heils anheben könne, und zugleich eine Berechnung der Zeit und der Ereignisse vom Exil bis auf die Gegenwart des Verfassers gegeben; auch was 7, 25; 8, 14 von der Dauer der Not gesagt war, in den Zusammenhang mit der Vergangenheit eingerückt (9, 27). In Kap. 10—12 endlich wird die Beschreibung der Ereignisse, die dem Kommen des letzten, ewigen Reiches vorangehen sollen, bis ins einzelnste durchgeführt, und eine ganz neue Offenbarung, die Auferstehung Gesamt-Israels am letzten Ende, geweissagt.

Zu beachten ist noch weiter, dass, je tiefer es in den zweiten Teil hineingeht, um so deutlicher die Gegenwart herausblickt, und auch allemal der Blick in die Vergangenheit (vom Standpunkt des Verfassers aus gesehen) weiter zurückschweift. Kap. 7 fasst die Zeit des Antiochus nur ganz kurz und hauptsächlich den Umschwung der Dinge, der durch Gottes Königsherrschaft in Israel herbeigeführt wird, ins Auge. Kap. 8 legt dann den Ton auf die von Antiochus verübten Greuel. Kap. 9 charakterisiert die ganze Periode vom Exil bis auf die Makkabäer als Zeit der Sünden Israels und der Wirren unter den Heiden. Kap. 10—12 endlich blickt zurück auf die ganze Geschichte Israels, teilweise sogar vor dem Exil: denn 12, 1—3 sind die Frommen Israels aller Zeiten gemeint, die vom Tode auferstehen werden.

Charakteristisch ist demzufolge auch die Art und Weise, in der der Empfang der Offenbarung vermittelt gedacht wird, indem der Verfasser von Stufe zu Stufe in der Betonung der Wichtigkeit der einzelnen Visionen fortschreitet. In den ersten beiden Visionen Kap. 7. 8 sind die geschichtlichen Ereignisse nur in symbolischer Form dargestellt, dagegen in den beiden letzten Visionen Kap. 9. 10—12 in unbildlichen Ausdrücken. Ferner wird nach Kap. 7 das Gesicht einfach im Traum empfangen, weiter ist nichts gesagt. In Kap. 8 ist bloss von einem „Gesicht" die Rede, und da vom Traum nichts erwähnt ist, anzunehmen, dass es sich um den Empfang einer Offenbarung bei klarem Be-

wusstsein handele. Das ist hier alles. In Kap. 9 dagegen wird durch ein längeres Gebet des Verfassers die rechte Stimmung und Empfänglichkeit für das Gesicht geweckt (1—21), und Kap. 10 sogar durch strenges Fasten und Askese. Der Sinn ist klar: je bedeutsamer die Vorbereitung, um so wichtiger die Offenbarung.

Aus diesem ganzen an inneren wie äusseren Momenten verdeutlichten Zusammenhang innerhalb des zweiten Hauptteils Kap. 7—12 ergibt sich wieder mit Evidenz, dass nicht die bevorstehende Thatsache der Offenbarung des Königreiches Gottes in Israel als solche unserem Verfasser Hauptsache war: sie stand ihm ja als Gegenstand der Hoffnung Israels von vornherein fest und war den Frommen Israels seit alters bekannt. Aber dass es gerade jetzt kommen werde, dass gerade jetzt Israel die Weltherrschaft werde erlangen, dass gerade jetzt, in dieser äussersten Not, nach solchen Greueln der Gegenwart, Gott alle seine Verheissungen erfüllen und die Zeit des vollkommenen Heils heraufführen werde, das war unserem Verfasser die Hauptsache, die von Kapitel zu Kapitel deutlicher hervortritt.

Um das nunmehr auch noch im einzelnen zu beleuchten, so bietet Kap. 8, mit dem Inhalt von Kap. 7 zusammengehalten, nichts wesentlich Neues. Es führt vielmehr nur die eine Seite seines Inhalts, die dort etwas kurz weggekommen, genauer das, was in Israel dem Kommen des Königreiches Gottes unmittelbar vorhergeht, näher aus und gibt einige charakteristische Einzelzüge. Während seines Aufenthaltes in der Burg Susa in der Landschaft Elam wird Daniel im Gesicht an den Fluss Ulai entrückt und sieht einen Widder mit zwei ungleichen Hörnern, der das medisch-persische Reich vorstellt, nach Westen, Norden und Süden stossen und alles in seine Gewalt bringen (V. 1—4). Ihm tritt ein Ziegenbock mit auffallend grossem Horn entgegen (Alexander der Grosse): er wirft den Widder zu Boden und zertritt ihn. Aber so rasch der Ziegenbock seine Macht erlangt, so rasch verliert er sie wieder. Das grosse Horn bricht ab, vier andere Hörner kommen dafür auf; ein Nordreich Syrien, ein Südreich Ägypten, ein Ostreich Persien, ein Westreich Makedonien entstehen (V. 5—8). Von einem derselben geht ein Horn aus, zuerst klein, das aber schnell grösser wird. Es (Antiochus IV.)

stürzt einige Heidengötter (הכוכבים — הצבא — צבא השמים), bekämpft danach sogar den lebendigen, wahren Gott, zerstört seinen Tempel, hebt sein Brandopfer auf, unterdrückt die wahre Religion und hat mit all diesem Bosheitswerk gutes Gelingen (V. 9—12). Diese Vergewaltigung des Heiligtums soll nach Ankündigung eines Engels 1150 Tage dauern. Dann gibt ein Engel, namens Gabriel, der von einem Ungenannten Befehl erhalten und Daniel erst wieder zur Besinnung hat bringen müssen, einen ganz kurzen Überblick über die Geschichte der medisch-persischen und griechischen Zeit, die der Endzeit vorhergeht (V. 19—22), verweilt etwas länger bei der Schilderung des Auftretens des Antiochus, ohne aber etwas Neues hinzuzufügen als die Motivierung, dass, sobald das Mass der Sünden der Juden voll sei,[1]) der letzte freche König auftreten werde, und den Umstand, dass er durch ein unvorhergesehenes Wunder Gottes (באפס יד V. 25) sein schreckliches Ende finden solle. Der Engel schliesst mit der nachdrücklichen Versicherung, das Geschaute sei wahr und gehe auf die Endzeit (לימים רבים V. 26). Daniel erzählt noch, wie er krank geworden sei, nicht darum weil er eine Vision gehabt, sondern (s. 7, 28) weil es sich um ein so grässliches Schicksal seines armen Volkes handelte. Und nicht einmal, als er wieder zu sich gekommen und gesund geworden war, konnte er es fassen, was er gesehen.

In diesem Kapitel liegt also der ganze Nachdruck auf den Leiden Israels und dem Ende des Antiochus. Es läuft parallel der Schilderung 7, 19—22 a. 23—26: es fehlt hier aber V. 22 b c. 27. Denn erst Kap. 8 ff. tritt der Verfasser in die Einzelheiten der Greuel ein, die Israel von Antiochus zu erleben hatte, nachdem er zuvor in Kap. 2—7, vor allem in Kap. 7 die baldige Beendigung derselben in der herrlichen neuen Zeit des vollkommenen Heils verkündigt hatte. Und wie negativ durch das Schreckensende des Antiochus, so wird positiv durch die Wiederherstellung des regelmässigen Opferdienstes im Tempel das Kommen des

[1]) Denn da 9, 24 sicher die Juden mit den Sündern gemeint sind (vgl. z. d. St. S. 170 ff.) und wiederholt auf die Läuterung der sündigen Juden hingewiesen wird (11, 35; 12, 10), so liegt diese Auffassung am nächsten und hat keine Bedenken, wenn die Worte כחתם הפשעים (8, 22) statt zum Vorhergehenden vielmehr zum Folgenden gezogen werden.

Königreiches Gottes auf israelitischem Boden vorbereitet. Soweit der Sinn und Inhalt von Kap. 8.

Eine noch eingehendere Darstellung der Schreckenszeit unter Antiochus mit noch kürzerer Andeutung der bevorstehenden Heilszeit (die ja schon Kap. 8 in den V. 14. 25 am Ende abgemacht war), gibt Kap. 9, welches in der Hauptsache auf die Begründung der Notwendigkeit dieser Leidenszeit für Israel aus des Volkes Sünden ausgeht. Als der Verfasser darüber nachdachte, dass es von dem Zeitpunkt an, wo Jeremia seine Weissagung gesprochen, nur 70 Jahre währen solle bis zur Wiederherstellung und Verherrlichung Jerusalems — nun aber waren seitdem schon viele Jahrhunderte dahingegangen, und jene Verheissung hatte sich immer noch nicht erfüllt, sondern im Lauf dieser Jahrhunderte hatte Jerusalem, wenn auch nicht geradezu wüste gelegen, so doch klein und unansehnlich in der Welt dagestanden, war öfter verwüstet, einmal sein Tempel (sehr wahrscheinlich) zerstört worden (vgl. Hoonaker, nouvelles études sur la restauration juive etc. an mehreren Stellen, Cheyne, Introduction to the book of Isaiah S. 356 ff.), von einer Wiederherstellung und gar Verherrlichung war jedenfalls nicht das Geringste sichtbar geworden — da konnte unser Verfasser von der Frage nicht loskommen: wie ist doch jene Verheissung Gottes durch Jeremia zu verstehen? Denn sie muss ohne Zweifel in Erfüllung gehen und zwar nach ihrem genauen Wortlaut. Endlich ging ihm darüber ein Licht auf, und zweierlei Deutung ward ihm geschenkt:

1. Die Sünde des Volkes ist schuld an der Verzögerung der Erfüllung, um der Sünde Israels willen hatte in den vergangenen Jahrhunderten die Heilszeit noch nicht kommen können. Diese Sünde sollte noch erst ihr höchstes Mass erreicht haben (V. 24). Daraus folgte, dass

2. die 70 Jahre, die ja im gewöhnlichen Sinne des Wortes genommen, längst vergangen waren, als Jahrsiebende zu verstehen sein müssten. Beiden Gedanken gibt der Verfasser in den beiden Hälften des Kapitels nach einander Ausdruck (V. 1—19. 20—27). Wohl ist das Bussgebet als unter der Herrschaft des medischen Darius (9, 1) gesprochen fingiert. Recht

betrachtet war aber damals gar keine Ursache zu einer so flehentlichen und dringenden Bitte, wie sie V. 16—19 ausgesprochen wird, da zu jener Zeit ja jene 70 Jahre noch lange nicht vollendet waren. Anders in des Verfassers Gegenwart, der darum nach seiner, allerdings sehr gekünstelten Berechnung (V. 25—27) eben jetzt die 70 Jahrsiebende vergangen sein lässt. Er hat nämlich offenbar sehr grosse Mühe gehabt, von der Zeit der Weissagung Jeremias genau auf das Jahr der Gegenwart zu kommen. Er hilft sich, indem er zunächst die 70 Jahrsiebende in $7+62+1$ zerlegt. Über das, was folgt, sind sich die Ausleger sehr uneinig. Einige z. B. Behrmann z. d. St. lassen den Verfasser vom Ausgangspunkt aus zweimal rechnen, nämlich zuerst 7, sodann 62 Jahrsiebende. Waren nämlich gemäss Jer. 36, 1 die Weissagungen des Propheten 606/5 aufgezeichnet, so kamen von da bis auf die Zeit des Verfassers 165/4 v. Chr. erst 441 Jahre, also 63 Jahrsiebende heraus. Es fehlten also noch 7 Jahre. Da aber 7 die Grundzahl zu 70 ist, und diese erst von ihr ihre Bedeutung und Weihe erhält, so soll er flugs von 606 an noch einmal 7 Jahrsiebende gerechnet haben und dadurch von 606 nach 49 Jahren auf 558, das Jahr des Regierungsantritts des Cyrus (משיח נגיד V. 25), der nach Esr. 1, 1 ff. den Befehl zum Wiederaufbau Jerusalems und des Tempels gegeben (V. 25), gekommen sein. Bei der Zerteilung der 63 Jahrwochen unterschied er danach die Vergangenheit von eigentlich 62 Jahrwochen, die bis 171 v. Chr., dem Todesjahr des Hohenpriesters Onias III (משיח V. 26) reichte, von dem Jahrsiebend, an dessen Ende er selber stand. Dass unser Verfasser aber wirklich so gerechnet hätte, ist in hohem Grade unwahrscheinlich. Mit Recht bemerkt Bevan zu dieser Auffassung, die u. a. auch von Lengerke, Hitzig vor Behrmann vertreten haben, sie sei „at least high artificial and scarcely reconcileable with the text“ (a. a. O. S. 148). Viel einfacher ist jedenfalls die wohlbegründete Annahme, dass der Verfasser in der Chronologie nicht zum Besten Bescheid wusste, und — fügen wir hinzu — auch nicht wissen konnte. Er hat irgendwie von Jeremias Weissagung bis auf seine Zeit 490 Jahre herausgerechnet, ohne dass wir ihm das im einzelnen nachzurechnen brauchten oder auch nur dazu im stande wären.

Genug, dass seine Zeitgenossen ihm ohne weiteres Glauben geschenkt haben, wenn er ihnen seine Berechnung vortrug.[1])

Im letzten Jahrsiebend (171—164) nehmen Krieg, Unglück und Verwüstung kein Ende. Denn nachdem Israel in dessen erster Hälfte unter den ägyptischen Feldzügen des Syrerkönigs schwer gelitten, wurde 168 Hauptstadt und Tempel angegriffen und entweiht (der Sinn der Stelle mit dem schwer zu erklärenden הגביר ברית לרבים, ob man mit Behrmann „bundbrüchig machen" oder mit Meinhold „einen festen Bund machen" übersetzt, ist jedenfalls deutlich: furchtbar werden die Leiden Israels unter der Verfolgung durch Antiochus sein). In der zweiten Hälfte des letzten Jahrsiebends ($3^1/_2$ Jahre, vgl. 7, 25; 8, 14 und unsere Erläuterungen auf S. 195 ff.) ist das Opfer im Jerusalemer Tempel abgeschafft, und ein heidnischer Greuel dafür errichtet. Dann folgt das Ende des Verwüsters und zwar plötzlich (בַּאֲשֶׁר V. 26).

Aber weder diese Zeitrechnung, noch was er am Schluss des 9. Kap. von der Endzeit ankündigt, ist dem Verfasser das Wichtigste. Denn dies war ziemlich genau ebenso schon in Kap. 8 angekündigt, und jene ist erst Schlussfolgerung aus einem wichtigeren Motiv. Nämlich auf die sündige Vergangenheit Israels kommt es an (s. besonders V. 11—14). Das Gebet um Sündenvergebung ist ein aufrichtiges Bekenntnis aus dem Herzen des Verfassers und von dem ganzen gegenwärtigen Geschlecht der Frommen mitgesprochen zu denken. Zugleich aber ist ganz allgemein von Israels Ungehorsam, Gesetzesübertretung, Gottlosigkeit die Rede, was auf jedes vergangene Zeitalter passt. Offenbar wird als Erkennungszeichen von Israels Sündhaftigkeit und zunehmender Verschuldung der Umstand angesehen, dass Israel in der Verbannung ist (V. 8), Jerusalem und seine Bewohner unter dem Hohn der benachbarten Völker zu leiden haben, das Heiligtum zerstört, die Städte ringsum verwüstet sind, lauter

[1]) Vgl. hierzu den sehr beachtenswerten Exkurs Schürers über die 70 Jahrwochen, wo dieser aus drei Stellen bei Josephus und aus dem jüdischen Hellenisten Demetrius nachweist, dass wegen Unsicherheit der Chronologie zwischen dem Exil und dem makkabäischen Zeitalter auch sonst 40—50 bezw. 70 Jahre zu viel angesetzt worden seien (Gesch. d. jüd. Volkes II, 616).

Anzeichen des Zornes Gottes, die sämtlich nicht minder für das Exil wie für die Gegenwart des Verfassers passen. Durch letzteren Umstand wenigstens ist die Fiktion der Abfassung durch den exilischen Daniel gewahrt, anderseits aber ebenso gut die Möglichkeit der Abfassung in der Makkabäerzeit offen gelassen.

Gerade dieses Gebet aber nun ist bekanntlich das angefochtenste Stück des Buches Daniel (vgl. schon S. 55 Anm.). Gewöhnlich fasst man es als Nachahmung oder Kopie von Neh. 1, 5 ff.; 9, 6 ff. Dazu sagt Bevan (a. a. O. S. 150): „But it is also possible that both writers were merely using current formulae, for the language of devotion is peculiarly liable to flow in traditional grooves and how often must prayers such as there have been offered up by the devout Israelites during the long age of Gentile oppression!“ Das ist gewiss richtig, hat aber auf die Tendenz von Kap. 9 gar keinen Bezug. Dagegen ist die Ausscheidung der ganzen Stelle 9, 4—20, für die Gall (a. a. O. S. 125 ff.) besonders lebhaft eingetreten ist, schon darum unthunlich, weil dadurch dieser ganze Abschnitt auffallend kurz gemacht und der Eingang vermisst werden würde. Das ist freilich ein äusserer Grund. Aber die inneren Gründe, die Gall geltend macht, sind doch recht haltlos. „Unser Verfasser kennt das nationale sowie persönliche Unglück nicht als Strafe für die Sünde. So ist Daniel von Gott beschützt worden, weil er nichts Unrechtes gethan hat. Das Unglück ist nach Ansicht unseres Verfassers notwendig entstanden aus dem alten Gegensatz, dem ewigen Konflikt zwischen Welt und Gottesreich“ (S. 125). Das ist eine unberechtigte Verallgemeinerung und Übertreibung: wenn 6, 23 ein exemplarisch Frommer, Daniel, ins Auge gefasst ist, so darf ihm noch nicht ohne weiteres alles Volk gleichgeordnet werden, und Strafen für einzelne Sünden Israels und des Israeliten kennt unser Buch noch an manchen Stellen (z. B. 11, 35; 12, 10).

Ausdrücklich geht auch der auslegende Engel Gabriel (V. 21 vgl. 8, 15 ff.) auf die Sünden Israels als den Grund alles bisherigen Missgeschicks aus. Daniel wird alles Verständnis der Offenbarung zugesichert, weil er חֲמֻדוֹת sei (V. 23). Weil das Volk sündhaft sei, und das Mass seiner Sünden erst voll gemacht

werden müsse (V. 24), so war sonst niemand würdig, eine Offenbarung Gottes zu empfangen, als Daniel. Denn im Zusammenhang des Ganzen kann V. 24 gar nicht anders verstanden werden als so, dass Frevel und Sünde, von Israel begangen, sich jetzt aufs höchste gesteigert haben. Einmal folgt das aus dem Zusammenhang zwischen V. 23 u. 24: Du, Gottes Liebling, empfängst Offenbarung, das Volk aber und die heilige Stadt sind seit 70 Jahrwochen in Sünden und Freveln. Anderseits stimmt es aufs genaueste zur Schilderung der drangsalsvollen Zeiten, von Mord, Krieg und Verwüstung, welche die 70 Jahrwochen ausfüllen (V. 25–27). Denn wenn auch öfter nach dem Exil namentlich in Psalmen (z. B. 44. 74) gerade unter schweren Leiden sich das Bewusstsein der Unschuld ausspricht, so ist doch hier im Anfang des Kapitels ein so gewaltiges Sündenbekenntnis vorausgegangen, dass von einem unschuldig erlittenen Unglück Israels keine Rede sein kann. Auch Daniel selbst, also der Verfasser des Buches, schliesst sich dort mit ein und macht mit Recht von seinem Standpunkt keinen Unterschied zwischen Frommen und Ungerechten. (Anders der Engel: חֲמֻדוֹת V. 23.) Man halte also zusammen das umfassende Sündenbekenntnis des ganzen Volkes zu Anfang des Kapitels und am Schluss desselben den Bericht Daniels über lauter Nöte und Drangsale desselben Volkes: dazwischen in V. 24 gleichsam als Bindeglied beider Stücke die 70 Jahrwochen, die mit Freveltaten und Sünden erfüllt sind. Und es bleibt bloss die Möglichkeit, an Israels Freveltaten und Sünden zu denken.

Diese Auffassung wird nun aber von vielen Seiten hart angefochten. Zwar Behrmann z. d. St. spricht sich über die Beziehungen von Sünde und Freveltat nicht näher aus, wie denn überhaupt sein so verdienstlicher Kommentar bei anzuerkennendem, gut apologetischem Charakter und philologischer Akribie die Sacherklärung und den biblisch-theologischen Gehalt des Buches Daniel oft über Gebühr zurücktreten lässt. Meinhold dagegen bemerkt kurz (in Strack-Zöcklers Kommentar): „Nach Kap. 8 ist an die Vollendung der Sünden bei den Heidenvölkern gedacht. Dem entspricht dann die folgende Ausführung.“ Wir meinen hingegen, dass die Erklärung des fraglichen V. 24

sich doch wohl vor allem nach dem Zusammenhang, also nach Kap. 9 zu richten habe, und auf Kap. 8 zurückzugehen, keine Nötigung vorliege. Auch ist dort zwar von Sünden die Rede, aber in einem Zusammenhang, der es eben fraglich erscheinen lässt, ob hier nur von Heiden die Rede sein könne (vgl. S. 166 Anm. 1). Dort werden die Sünder als חַפְשָׁעִים bezeichnet (die Änderung zu פָּשְׁעִים, die Meinhold fordert, ist überflüssig); hier ist die persönliche Wendung gemieden, und von פשע, חטאת, עון geredet, und das Verbum חָתַם, das dort mit הפשעים verbunden ist, ebendasselbe ist hier mit חטאת zusammengestellt (vgl. 8, 23; 9, 24).[1])

Besonders aber spricht noch für die von uns vertretene Auffassung die Wendung 9, 24: לְכַפֵּר עון, die nur auf Israels Sünden gehen kann. Denn die Sünden der Heiden werden nicht „zugedeckt". Nun wird zwar zu all den aufeinanderfolgenden Infinitiven unseres Verses, sechs an der Zahl, kein Subjekt genannt. Aber wenn dieses ein für alle gemeinsames sein soll, — und sprachlich wie sachlich liegt es jedenfalls am nächsten, daran zu denken — so kann es nur Gott sein.[2]) Ohne Zweifel ist Gott

---

[1]) Graf ist einer von den wenigen Auslegern, die mit erwünschter Klarheit den Inhalt des Gebets Kap. 9 dahin bestimmen, dass Daniel hier zu Gott gefleht habe: „dass er das durch den Propheten verheissene und bis dahin durch die Sünden des Volks verscherzte Heil eintreten lassen möge" (in Schenkels Bib.-Lex. Art. Daniel). Ebenso Schenkel zu 9, 24: „Dann sind die Sünden Israels besiegelt, seine Schuld gesühnt, die ewige Gerechtigkeit zufrieden gestellt" (ib. IV, 200). Wieviel Grund diese Auffassung auch in der ganzen Stimmung der Zeit hat, ergibt sich u. a. aus 1. Makk. 1, 64: *εγενετο οργη μεγαλη επι Ισραηλ σφοδρα*, vgl. ib, 3, 8.

[2]) Nicht die 70 Jahrwochen, wie z. B. Behrmann will; ähnlich mit Berufung auf von Lengerke Bevan, der die Infinitive nicht auf die Ereignisse der 70 Wochen bezogen wissen will, but to the blessings with which the 70 weeks conclude." Mit Recht wendet derselbe gegen Hitzig und andere, die übersetzen: „zu vollenden den Abfall und zu füllen das Sündenmass" ein, es passe besser die negative Fassung: „ein Ende zu machen dem Abfall und abzuthun die Sünde, wofür er namentlich auf Num. 25, 11, Ez. 22, 15 verweist. Seine Worte lauten: „The words כִּפֶּר and צֶדֶק are both legal terms by the „atoning of sin" and the „bringing in of everlasting righteousness" is meant the termination of that controversy or suit (ריב) which God has with his people" (a. a. O. S. 154).

als Subjekt gemeint, mindestens für den unbefangenen Leser auf der Hand liegend, zu לְהַבִיא צֶדֶק עֹלָמִים und לְהַתֵּם חָזוֹת. Es passt auch recht gut zu לְמְשֹׁחַ קֹדֶשׁ קָדָשִׁים, sofern Gott als Urheber der Wiedereinweihung des Brandopfer-Altars vorgestellt ist; ebenso zu לִכְלֹא הַפֶּשַׁע וּלְהַתֵּם חַטָּאת, sofern unsere in der Anm. hierunter aus Bevan gegebene Übersetzung die richtige ist. Und endlich ist es für לְכַפֵּר עָוֹן geradezu geboten, als Subjekt Gott zu ergänzen und zunächst Stellen wie Ps. 65, 4; 78, 38; Jer. 18, 23 zum Vergleich heranzuziehen (= „Vergebung beschaffen, vergeben"). Will man aber keinen Wert darauf legen, für alle sechs Infinitive dasselbe Subjekt zu gewinnen, — und unbedingt notwendig ist es ja nicht — dann bliebe für כפר nur ein Priester als Subjekt übrig. Denn ein drittes kennt der alttestamentliche Sprachgebrauch überhaupt nicht. Und in dem einen wie im anderen Fall, ob Gott oder der Priester Subjekt zu כפר ist, so kann es sich immer nur um Israels Sünden handeln.

Zwar die Verbindung כפר עון findet sich verbo tenus im übrigen Alten Testament nicht, das ist aber wohl nur zufällig. Denn Ps. 65, 4 steht mit כפר das Synonym von עון, nämlich פשע verbunden (פִּשְׁעֵינוּ אַתָּה תְכַפְּרֵם) und Ps. 79, 9 mit חטאת und על konstruiert (כַּפֶּר עַל חַטֹּאתֵינוּ), ähnlich Jer. 18, 23 mit עון und על (אַל־תְּכַפֵּר עַל עֲוֹנָם). Doch muss auch ausser diesen drei verwandten Verbindungen, die sich nachweisen lassen, das einfache כִּפֶּר עָוֹן oder mit Synonymen (ohne Präposition) gebräuchlich gewesen sein, da an mehreren Stellen Pual-Formen und einmal ein Hitpael in letzterer Verbindung vorkommt. Nämlich bei Jesaja steht einmal 6, 7 תְּכֻפַּר mit חַטָּאתֵךְ verbunden, ferner 22, 14 יְכֻפַּר mit עֲוֹן הַזֶּה, ferner dasselbe in der späten Stelle 27, 9 mit עֲוֹן יַעֲקֹב (ob die Stellen echt sind oder nicht, ist hier von keinem Belang, da die gesuchten Wendungen im vor- und nachexilischen Sprachgebrauch sich nachweisen lassen). Und einmal wird auch in den Spr. (16, 6) jenes Pual mit עָוֹן verbunden. Die eine vorkommende Hitpael-Stelle ist 1. Sam. 3, 14: nämlich יִתְכַּפֵּר mit עָוֹן בֵּית עֵלִי konstruiert. Weitere Stellen kommen überhaupt nicht in Betracht. Soviel aber ergibt sich aus den genannten mit Bestimmtheit, dass es sich immer um Sünden Israels handelt, und allemal die Beziehung zu Gott obwaltet. (Genaueres über die

Sache siehe bei Riehm, Theol. Studien und Krit. 1877 S. 4 ff. und Orelli in Zeitschr. f. kirchl. Wiss. und kirchl. Leben 1884 S. 127 ff. 169 ff.)

Demnach will 9, 24 darauf hinaus, dass Israels Sünden im Laufe von 70 Jahrsiebenden aufs äusserste gestiegen seien. Dazu vergegenwärtige man sich den Ursprung der gegenwärtigen furchtbaren Religionsnot: waren's doch Israeliten gewesen, welche sich recht eigentlich herbeigeführt hatten (vgl. Josephus *Ἰουδ. Ἀρχ.* XII, 240 ed. Niese und s. S. 29). Israel aber war ein solidarisches Ganze, in dem die Gerechten mit für die Gottlosen leiden mussten. Wenn Israeliten Israeliten den Untergang des Volkstums und der Religion bereiteten, dann freilich war das Sündenmass in der That aufs höchste gestiegen. Dem entspricht auch der Gedanke 11, 35. 36. Und wenn wir Bevans Erklärung der Jahrwochen und seinen Hinweis namentlich auf Lev. 26, 18 ff. gelten lassen (s. S. 35. 172) so leuchtet dann übrigens erst recht ein, dass nur Israels, nicht der Heiden Sünden gemeint sein können. Dass nun das Israel der Gegenwart mit Sünden und Greueln so sonderlich befleckt sei, und diese am Ende der 70 Jahrsiebende ihr höchstes Mass erreicht hätten, das hat der Verfasser sicherlich den Thatsachen der Gegenwart, den Stand der Dinge in Israel und unter den Hellenisten entnommen. Aus den fortdauernden Leiden und Bedrängnissen zog er seine Schlüsse und nahm dazu, dass sie allermeist veranlasst waren durch das Treiben der רשעים, wovon dem gläubigen Israeliten seit Jes. 53 feststand, dass auch die Frommen mit für es zu büssen hätten.

Jetzt endlich nun, macht er den Schluss, soll volle Vergebung ausgeteilt werden, und das vollkommene Heil erscheinen, und die Weissagungen der Propheten in Erfüllung gehen; und das erste Zeichen der Wendung, eines neuen Anfangs, eines völligen Umschwungs vom Unheil der Gegenwart zum Heil der Vollendungszeit, aber eben nur der erste Anfang wird die Wiedereinweihung des Brandopferaltars sein. Und da sie bereits geschehen ist zur Zeit, als der Verfasser schrieb, so war damit für ihn und sollte auch für alle Leser die Gewissheit des Anbruchs der neuen Zeit, des letzten ewigen Reiches, unverbrüchlich gemacht sein. Das ist der Kerngedanke des 9. Kap., das Fortführung und Ergänzung des

Inhalts von Kap. 8 ist (vgl. bes. 9, 24 mit 8, 14). Nicht bloss aber findet sich 8, 14 nur eine kurze Andeutung von der Wiederherstellung des Heiligtums, 9, 24 dagegen eine genauere Beschreibung des dadurch herbeigeführten Umschwungs der Dinge. Sondern dies ist der springende Punkt: in Kap. 8 und auch in Kap. 9 kommt es nicht auf die neue Heilszeit, sondern auf die Greuel und Leiden der Gegenwart an, welche jene einleiten; Kap. 9 nun ist die Motivierung hinzugefügt, warum das Warten auf die Zeit des vollkommenen Heils schon so lange gedauert habe und noch währe, dass nämlich um der Sünden Israels willen die lange Wartezeit von Gott eingerichtet sei. Das schwerste Problem für den Glauben Israels in der Gegenwart des Verfassers, nämlich eine Erklärung für die lange Zwischenzeit zwischen Exil und Gegenwart zu finden, und zu begründen, warum jetzt und gerade jetzt die Offenbarung des Königreichs Gottes in Israel vor der Thür stehe, darauf gibt in nuce Kap. 9 die Antwort (vgl. S. 167). Kein Kapitel unseres Buches trifft so direkt die Kernfrage des „warum jetzt?“ als das 9. Kap.

Und an diesem Umstand wird auch dadurch nichts geändert, dass die Schlussverse des 9. Kap. zu allen Zeiten der Gegenstand des heftigsten Streites zwischen Juden und Christen gewesen sind. Die mittelalterlichen Rabbiner waren sich über ihre Auffassung uneinig, die modernen Exegeten noch viel mehr. Schier unzählig sind die Erklärungsversuche. Dazu kommt die grenzenlose textliche Verderbtheit. Aber wenn auch die Vv. 24—27 für uns eigentlich rettungslos verloren, weil in einer fast unverständlichen Gestalt auf uns gekommen sind — auch die ältesten Übersetzungen wie LXX und Pesch. stimmen hier mit dem M. T. fast bis aufs Wort überein — so ist ihr Sinn doch im grossen und ganzen klar, und für das Verständnis des Grundgedankens unseres Buches und seines Zusammenhangs geht dadurch nichts verloren.

Aber selbst nach Kap. 9, wenn es auch einen gewissen Abschluss gegeben hat, blieb eine hochwichtige Frage des gläubigen Israeliten unerledigt. Wenn gemäss Kap. 7 das Volk der „Heiligen des Höchsten“ die Weltherrschaft empfangen sollte, wenn gemäss 8, 24. 25 viele Frommen der Gegenwart durch den

bösen Feind Antiochus ihr Ende finden würden, wenn gemäss Kap. 9 unzählige Fromme der vergangenen Jahrhunderte, die auf den Ausbruch der Heilszeit, namentlich seit dem Exil gehofft, ihn nicht erlebt hatten, was sollte denn mit den Israeliten werden, welche beim Erscheinen des letzten Reiches nicht mehr am Leben sein würden? Darauf will der Schlussabschnitt Kap. 10—12 Antwort geben. Weil aber die Beantwortung dieser Frage, wie sie Kap. 12, 1—3 sehr gedrängt bietet, eine so ungeheuer grosse und selige neue Offenbarung enthält, nämlich die Ankündigung der Auferstehung der Verstorbenen Israels zu einem neuen Leben, darum wird sie gar gross und gewaltig durch Kap. 10. 11 eingeleitet. Denn beide Kapitel bieten sachlich nichts Neues, sondern Kap. 10 ist lediglich eine Vorbereitung der in Kap. 11 folgenden umfangreichen Vision, ist aber gegenüber den Vorbereitungen der Visionen in Kap. 7. 8. 9 auf das höchste Mass gesteigert und Kap. 11 beschreibt dieselbe geschichtliche Vorbereitung des Königreichs Gottes in Israel wie Kap. 7—9, nur dass sie hier mehr in Einzelzügen ausgeführt ist. Kap. 10 soll durch die langatmige Einleitung, welche es zur letzten Vision gibt, die Detailweissagungen in Kap. 11 vorbereiten und die Wichtigkeit derselben deutlich machen. Und Kap. 11 selbst wiederum ist nur um des Schlusses V. 40—45 und vor allem um 12, 1—3 willen so ausführlich gehalten: es will dadurch diesen Stellen erhöhte Glaubwürdigkeit verleihen und den Eindruck dieser Stellen erhöhen. Jedenfalls führt der Schluss auch dieser grossen Vision in Kap. 10—12 samt ihrem Höhepunkt in 12, 1—3 nicht weiter als bis an die Pforte des letzten Reichs, des kommenden Königreichs Gottes, das in Israels Mitte seine Stätte haben soll.

Das ganze Absehen des Verfassers geht darauf, dem Abschnitt Kap. 10—12 einen besonderen Ton zu geben. Schon die Ausdehnung über drei längere Abschnitte (Kapitel) ist zu beachten: erst die Vorbereitung des Empfanges der Offenbarung für sich (Kap. 10), dann die Erzählung der Ereignisse von Alexander dem Grossen bis Antiochus für sich (Kap. 11), und jetzt erst der Kern des Abschnitts, die herrliche Schlussoffenbarung von der individuellen Auferstehung der Frommen und Gottlosen in Israel (12, 1—3).

Nun aber erst der Inhalt im einzelnen!

Die Vorbereitung auf den Empfang der Offenbarung wird so beschrieben, dass Daniel drei Wochen lang fastet. Der Sinn ist: der Verfasser hat sich das Unglück seines Volkes, welches durch Antiochus in der Gegenwart über es ergeht, so zu Herzen genommen, dass er drei Wochen lang nicht zu essen und nicht zu trinken im stande ist. Denn er hat seinen ganzen Sinn darauf gerichtet, dass er um jeden Preis Aufklärung über seines Volkes Unglück und dessen Beendigung erlange (s. 10, 12). Mit dem Bescheid von Kap. 9 ist er also noch nicht zufrieden: es ging ihm nach Wiedereinweihung des Tempels bez. Brandopferaltars nicht rasch genug, noch immer hielt die Zeit der Not an.

Daher wendet sich der Verfasser, nachdem er bisher im ganzen zweiten Teil die Zukunft allenthalben nur ganz flüchtig berührt, die Vergangenheit dagegen in der Form von Weissagungen aufs genaueste geschildert hat, in seinem Schlussabschnitt der Zukunft am ausführlichsten zu (11, 40 — 12 ganz). Allerdings, um auch hier in seiner Rolle zu bleiben, gibt er zunächst eine eingehende Schilderung der Geschichte der Vergangenheit als Weissagung (11, 2—39). Aber der Nachdruck liegt ihm auf zwei Momenten der Zukunft, auf dem schrecklichen Ende des Antiochus, das bisher immer nur kurz skizziert worden war (8, 25: 9, 26), hier aber näher motiviert und durch die ihm vorhergehenden Ereignisse erläutert wird, sodann auf der mitten in der Not und Bedrängnis der Zeit sich vollziehenden Auferstehung Israels.

Jene eingehende historische Schilderung hebt an mit der Geschichte der Perserkönige, soweit sie in dem biblischen Gesichtskreis fällt, und Alexanders des Grossen (2—4), schildert dann die Kämpfe der Ptolemäer und Seleukiden nach ihren hauptsächlichen Wendepunkten (5—20). Dann wird von Antiochus und zwar zunächst von seinen Zusammenstössen mit Ägypten erzählt (21—30), darauf seine Massnahmen gegen das heilige Land eingehend beschrieben, 31—39: Entweihung des Tempels, Abschaffung des Opfers, Aufrichtung der Zeusstatue auf dem Brandopferaltar V. 31, er macht viele abtrünnig, aber doch werden die Frommen siegen V. 32, die Frommen —

מַשְׂכִּילִים — werden viele wieder zur Treue gegen Gott bewegen, aber furchtbare Verfolgungen und Martern zu erdulden haben V. 33, augenblickliche Erfolge werden ihnen zeitweilig viele, aber unzuverlässige Anhänger zuführen V. 34, doch selbst die Frommen bedürfen einer Sichtung und Läuterung vor dem Ende, daher die Verfolgung V. 35, was zu 9, 24 stimmt. Antiochus selber ist ein launischer Tyrann, der alle Götter und selbst den wahren Gott Israels lästert, ihm wird doch nur darum freie Hand gelassen, weil erst der Zorn über Israel zu Ende sein muss, vgl. wieder 9, 24; er hat nur seine Zeit, weil es von Gott also verfügt ist (V. 36), sogar die Götter seiner Väter missachtet er bis auf einen, den „Familiengott der Seleukiden“ *Ζευς πολιευς* oder אֱלֹהַּ מָעֻזִּים V. 38, er ist ihm, der immerfort im Kriege liegt, ans Herz gewachsen, und die Festungen und Länder, welche er mit seiner Hilfe erlangt, verteilt er an seine Getreuen, die mit ihm denselben *Ζευς πολιευς* oder אֱלֹהַּ נֵכָר verehren V. 39, also schaltet und waltet er nach seinem Belieben und äusserster Willkür ohne und wider alles göttliche und menschliche Recht lange Zeit, nicht bloss in Israel, obwohl dies Volk am schwersten unter ihm zu leiden hat, sondern unter allen seinen Völkern und Unterthanen, selbst gegen Gott und die Götter), danach kommt sein Ende (V. 40—45). In einem siegreichen Feldzug gegen Ägypten, durch den auch das Land Israel (nicht aber dessen ringsum wohnenden Feinde, Edomiter, Moabiter und Amoniter, die vielmehr verschont bleiben), noch einmal aufs ärgste mitgenommen wird, wirft er alles nieder, prangt noch einmal (aber zum letztenmal) auf dem Gipfel seiner Macht und seines Ruhms (40—43), wird durch heillose Nachrichten aus den Ländern in seinem Rücken zum Aufbruch bewogen, macht sich auf den Rückweg und wird unterwegs in der Gegend zwischen dem Mittelmeer und dem Berge Zion sein Ende finden, vor dem ihn niemand und nichts retten kann (אין עזר לו V. 45). Die Andeutung, die 8, 25; 9, 26 gemacht war, ist also hier ein wenig erläutert: ein durch ein Wunder herbeigeführtes schreckliches Ende erwartet der Verfasser für Antiochus. Denn dieser Mann, der in so unerhörter, alles bisher Dagewesene übertreffender Weise gegen den allerhöchsten Gott gefrevelt hatte, konnte nach Israels Glauben

nur von Gott selber ereilt werden und zwar nur ein plötzliches Schreckensende finden, was ja als die Strafe der Gottlosen galt (vgl. z. B. Ps. 73, 19. 20). Mitten in seinem Siegeslauf, gerade als er seine Wut an noch mehreren zum Verderben und zur Vernichtung auszulassen beabsichtigt, wird Antiochus gestürzt.

Damit ist die eine (negative) Vorbedingung für den bevorstehenden grossen Umschwung der Dinge in Israel erfüllt.

Es folgt unmittelbar darauf die zweite (positive) Vorbedingung. Nämlich in der Zeit der Wirren, die auf den Tod des Antiochus folgt (12, 1), richtet der Engel-Obere Michael, der Beschützer Israels, grosse Bedrängnis an, wie die Völker sie noch niemals erlebt haben. Dass ausschliesslich die Heiden davon getroffen werden, ist mit Unrecht aus dem Umstand gefolgert worden, weil Michael, der Beschützer Israls, sie anrichtet (העמד על־בני עמך V. 1), sowie aus dem anderen, dass dort als nähere Bestimmung angegeben ist: אשר לא־נהיתה מהיות גוי. Man könnte dann des Verfassers Meinung darin finden, dass durch die Auferstehung aller Israeliten der Vorzeit das Volk so zahlreich und mächtig werden werde, dass es mit Hilfe des Engel-Oberen Michael die Weltherrschaft erwerben und antreten könne. Dann müssten diejenigen, welche nicht gerettet werden und nicht im Buch des Lebens aufgezeichnet stehen, die auferstehen לַחֲרָפוֹת לִדְרָאוֹן עוֹלָם (V. 2) Objekte der Weltherrschaft Israels sein. Allein erstlich widerspräche es ganz und gar dem Sinn unseres Verfassers und dem Tenor seines Buches, dass er Israel durch Kampf die Weltherrschaft erlangen liesse, und jenes גוי ist wie die ganze Schilderung 12, 1—3 so allgemein wie möglich gehalten und demgemäss zu verstehen. Weder von einer Vergeltung, welche die Heiden dafür empfangen sollen, dass sie von jeher an Israel so viel gefrevelt, es bedrückt und gequält haben, noch von der Umkehrung der bisherigen Regel, dass die Gottlosen in Israel über die Frommen mächtig waren, jetzt aber die einst gedrückten Frommen über die Gottlosen herrschen sollen, ist die Rede. Es kann überhaupt sich hier nicht um die Weltherrschaft und ihre Gewinnung handeln, da erst im folgenden die Rettung des Volkes Israel (יִמָּלֵט עמך) zur Sprache kommt, und die Auferstehung erst auf die Bedrängnis folgt. V. 1 ist allgemein ge-

halten, und ein Objekt der Bedrängnis nicht genannt, weil der Verfasser nur ganz allgemein sagen will, dass nach Antiochus' Tod zunächst grosser Wirrwarr entstehe, indem etwa Thronprätendenten sich erheben und einander bestreiten, wie es seit Jahrhunderten auf Palästinas Grund und Boden und in seiner Nachbarschaft an der Tagesordnung war. Es ist der letzte grosse Sturm, der letzte Ausläufer der bald überstandenen Schreckenszeit, denn alsdann, es komme, was komme, folgt die Heilszeit. Die Hauptsache ist der Ausgang: alle Israeliten werden errettet, die „im Buch geschrieben sind", die von Gott wegen ihrer Frömmigkeit zur Teilnahme am vollkommenen Heil berufen sind (V. 1 Ende). Ganz Israel wird wiederhergestellt: die Toten stehen aus ihren Gräbern auf, um an der Zeit des Heils teilzunehmen, um den Lohn ihres frommen Wandels zu empfangen; aber auch die Gottlosen stehen auf, um von dem Heil der neuen Zeit ausgeschlossen zu bleiben, um jetzt die Strafe für all ihre begangene Bosheit zu empfangen, für die sie in der Gestalt von Schand- und Scheusalsbildern in Ewigkeit büssen werden (V. 2).

Gewiss hat Meinhold recht, wenn er zu 12. 2 bemerkt: „Die Frage, ob die Heiden auferstehen oder nicht, liegt dem Zusammenhang fern. Auch müsste dann gesagt sein, dass die Auferstandenen gerade die Israeliten sind. Vielmehr heisst es: רבים viele, nämlich alle, welche schlafen. (מִן zur Besonderung des Begriffs: Ewald, Gramm. 228 c., Gen. 6, 2; 7, 22; 9, 10; 17, 12; Lev. 4, 2 u. ö.) Es soll dem Daniel die Zukunft seines Volkes (10, 11) angegeben werden, nicht der ganzen Menschheit. Demnach kann hier weder von einer doppelten noch von einer allgemeinen Auferstehung die Rede sein. Diese Fragen gehören noch nicht in den Gesichtskreis des vorchristlichen Judentums." Hier wäre in grammatischer Beziehung zunächst zu רבים zu ergänzen, dass es an einer poetischen Stelle (Hiob 4, 14) geradezu für Gesamtheit steht, und dass bekanntlich auch Matth. 20, 28; 26, 28 *πολλοί* im Sinne von „alle" zu verstehen ist. Dann aber liegt doch auch nach Meinhold, wenn er auch nicht ganz klar sich ausspricht, die Beziehung der Auferstehung auf Israel allein auf der Hand. Ganz falsch aber ist, was Bevan erklärt (z. d. St. a. a. O. S. 201): „Here the resurrection is far from being universal, it includes many, not all

of the dead." Diese exegetische Begründung ist, wie eben gezeigt, ungenügend.

Das ganze Israel, Israel aller Zeiten, erlebt die Auferstehung, um dann die Weltherrschaft anzutreten. Denn jene bildet nach unserer Stelle keineswegs den Abschluss der gegenwärtigen Weltverhältnisse, sondern ist erst das Signal, der erste Anstoss zur bevorstehenden grossen Veränderung aller Dinge und Ordnungen in der bestehenden Welt. So ist auch der so allgemeine Ausdruck בעת ההוא V. 1 und die lose Anknüpfung des zweiten V. mit וְ zu verstehen. Die Auferstehung gilt nicht als Bestandteil der zukünftigen in Israel verwirklichten Gottesherrschaft, sondern ist eine ihrer Vorbedingungen.

Zugleich aber gibt unsere Stelle noch einen hochbedeutsamen Wink für das Wesen derselben. Gewiss ist Gottesherrschaft dem Verfasser Weltherrschaft, also wie es unser ganzes Buch beweist, äussere politische Macht Israels über die Völker. Aber diese ist ihm doch nicht die Hauptsache, sondern mehr die selbstverständliche Form, in der das vollkommene Heil Israel zu teil wird. Daher wird V. 3 ausdrücklich den Frommen eine unbeschreiblich grosse Herrlichkeit beigelegt, und die Frommen als מצדיקי הרבים charakterisiert. Nicht politische Macht und Grösse als solche, sondern die Eigenschaft der Frömmigkeit und Bekehrungseifer und deren Erfolg sind den Teilnehmern an der neuen ewigen Ordnung der Dinge wesentlich. In diesem Sinn wird der Frommen Glück und Glanz ewiglich währen.

Geflissentlich sind wir bisher bei der Besprechung von Kap. 8—12 einer Frage aus dem Wege gegangen, auf die wir schon längst stiessen (s. S. 149), und welche für die richtige Auffassung des ganzen zweiten Hauptteils unseres Buches die allergrösste Bedeutung hat, aber gerade darum eine vorgängige Erörterung des Inhalts von Kap. 8—12 im allgemeinen erforderte und nun einer besonderen Behandlung gewürdigt sein will. Denn wenn schon die Erklärung des Menschensohnes aus Kap. 7 mit eigentümlichen Schwierigkeiten verbunden ist, so noch viel mehr

seine Erscheinung in Kap. 8—12. Achten wir jetzt auf die Momente, welche hierfür in Betracht kommen.

Nach dem Gesicht, das Daniel 8, 1—14 empfangen hat, wird weiter erzählt, dass plötzlich (הִנֵּה) jemand vor ihm gestanden sei כמראה גבר. Eine menschliche Stimme (קול אדם), von diesem jemand ausgehend, habe befohlen, Daniel das Gesicht zu erklären. Darauf trat Gabriel hervor, auf Daniel zu, welcher vor Schreck auf sein Angesicht fällt, also den Eindruck der Nähe eines göttlichen Wesens, nämlich des Engels Gabriel hat. Er ermuntert Daniel mit Wort und That und gibt dann die Erläuterung des Gesichts (19 ff.). Unverkennbar ist die Persönlichkeit, welche Daniel die Erklärung gibt: 8, 21 kommt dieselbe Persönlichkeit wieder vor und wird mit demselben Namen genannt. Das bedarf kaum der Worte. Aber wer ist denn ihr Auftraggeber, der V. 15 כמראה גבר genannt wird, von dem V. 16 אשמע קול אדם וגו gesagt ist? Denn V. 15. 16 — das ist die natürlichste Auffassung — ist stets dieselbe (nicht genannte) Person gemeint, während von V. 17 an stets Gabriel auftritt. V. 15. 16 ist es einer, der dem Engel Gabriel Befehle erteilt, Boten wie Gott aussendet und dennoch mit einem Menschen in Parallele gestellt wird. Er zeigt sich nur in gewisser Entfernung (V. 15), man hört seine Stimme, eine Menschenstimme (V. 16). Darum, nach dem Ausdruck 8, 15, und nach seiner Macht über alle Welt, weil auch über die Engel zu schliessen, kann es kaum ein anderer sein, wenn er überhaupt eine Anknüpfung im Buche Daniel haben soll, als der Menschensohn aus 7, 13.

Freilich meint Behrmann z. d. St., die Stimme gehe aus von dem „Einzig-Heiligen“ 8, 13, was er als Bezeichnung Gottes fassen will. Doch ist diese Fassung von אחד unmöglich, da das Wort auch sonst im Buch Daniel den unbestimmten Artikel vertritt (s. z. B. 2, 31; 6, 18 — an dieser Stelle hat Syr. das Wort nicht verstanden und daher rabbĕtâ „einen grossen“ eingeschaltet — 7, 16; 8, 3). Hier liegt kein Grund vor, es anders zu verstehen. Vor allem aber will es kaum in das Zeitalter des religiösen Transcendentismus, wie es das makkabäische ist, passen, Gott als einen Fragenden vorzustellen, wie man auch sonst V. 13. 14 deuten mag, und noch viel weniger ihm eine mensch-

liche Stimme zuzuschreiben. Letzteres namentlich stimmt jedenfalls zum Menschensohn ungleich besser.

Noch ist es ja nicht so weit, dass dieser in die sichtbare Welt eintreten kann. Erst in Zukunft einmal, wenn auch bald, wird ihm Gott die Weltherrschaft übertragen (7, 9—14). Aber vorhanden ist er schon jetzt, Daniel hat ihn ja im Gesicht gesehen, vorhanden ist er in Gottes unmittelbarer Nähe. Und eben als solcher, dem Gott so grosse Dinge, wie die ewige Weltherrschaft anvertraut hat, muss er freilich auch Macht und Gewalt haben, den Engeln zu befehlen, muss in der Idee schon jetzt die Weltherrschaft besitzen, die er in Wirklichkeit erst ausüben wird, wenn die Zeit erfüllt ist.

Das ist in kurzem der Sinn unserer so wenig beachteten, meist falsch verstandenen und doch für die Auffassung des Menschensohnes im Buche Daniel so wichtigen Stelle.

In Kap. 9 findet sich nichts, was für den in Rede stehenden Gegenstand von Belang wäre. Man könnte allenfalls 9, 23 in den Worten יצא דבר einen Hinweis oder eine Reminiszenz an 8, 14 finden und als Urheber des דבר jenen dort erwähnten Ungenannten fassen. Aber diese Vermutung ruht auf zu unsicherer Grundlage, als dass wir ihr folgen könnten. Und sachlich würden wir dadurch auch nicht den geringsten neuen Aufschluss gewinnen.

Dagegen verdienen Kap. 10 und 12, wo abermals Boten Gottes und zwar in sehr eigentümlichen Zusammenhängen auftreten, die genaueste Beachtung.

An dem Tage, wo Daniel seine letzte Offenbarung empfing, es war am Ufer des grossen Flusses (Tigris? das ist wohl eine Glosse und nach Stellen wie Gen. 15, 18; Deut. 1, 7; Jos. 1, 4 vom Euphrat zu verstehen, auch Pesch. liest einfach phrat), begegnet Daniel ein Mensch (איש אחד, also etwas anders als גבר 8, 15. s. zu der bekannten Art des Verfassers, mit den Ausdrücken zu wechseln, S. 53 f.), in weissen Kleidern mit goldenem Gürtel, Gesicht und Augen leuchtend wie Feuer, Arme und Füsse glänzend wie Erz. Er liess eine gewaltig laute Stimme ertönen (קול דבריו V. 6 vgl. 8, 16 קול אדם בקול המון) (4—6). Vor Schreck flohen Daniels Begleiter von dannen, Daniel selbst ward ohnmächtig (7—9). Durch die sanfte Aufmunterung des Ungenannten ward

er wieder zu sich gebracht und stand aufrecht, noch zitternd, um die ihm angekündigte Offenbarung entgegenzunehmen (10. 11). Denn ohne Zweifel ist V. 10 dieselbe Person gemeint, wie in den vorhergehenden Versen (auch LXX fasst es so, da sie übersetzt: *και ιδου χειρα προσηγαγε μοι και ηγειρε με*). Der Ungenannte erzählt, dass er schon am ersten Tage des guten Vorsatzes Daniels diesem hätte erscheinen sollen und wollen, aber 21 Tage lang, genau die Zeit, während deren Daniel gefastet hat (vgl. V. 2 und V. 13), durch den „Fürsten" (שַׂר) des persischen Reichs und dessen heftigen Widerstand gehindert worden sei, bis endlich Michael, einer der obersten „Engelfürsten", ihm zu Hilfe gekommen (V. 12. 13). Somit halten nach des Verfassers Vorstellung die heidnischen Mächte, hier durch שרים, ihre „Schutzengel" repräsentiert, das Kommen des Königreichs Gottes in Israel auf, eine andere Wendung der unser ganzes Buch durchziehenden Idee, dass Israel, jetzt noch von der heidnischen Weltmacht überflügelt, ja bedrückt, demnächst ihr Erbe antreten werde. Die Kämpfe, die sich auf Erden zwischen den einzelnen Völkern, den aufeinander folgenden Trägern der Weltmacht, abspielen, haben also in der himmlischen Welt ihr Widerspiel: unter diesem Bilde wird die von Gott selber geschehene Anordnung und Leitung jener Kämpfe zum Ausdruck gebracht. Nur für ein Weilchen ist der Kampf mit den Perserkönigen unterbrochen (vgl. V. 13 mit V. 20), damit der Ungenannte erst Daniel die von ihm erwartete Kunde bringe (14). Aber noch kann sich Daniel so wenig fassen; noch ist sein Geist so erschüttert, sein Leib so schwach, dass er der wiederholten Ermunterung und Stärkung bedurfte und durch einen gewissen Jemand, denselben Ungenannten, erfuhr (hier כדמות בני אדם V. 16 bezeichnet, hier auch wie 8, 15 durch ein וְהִנֵּה eingeleitet, um das Unerwartete zum Ausdruck zu bringen, wieder sind die Worte verändert, indem hier statt wie dort כמראה אדם vielmehr כדמות וגו׳ steht), um nun endlich zur Entgegennahme der Offenbarung im stande zu sein (V. 15—19). Der Unbekannte versichert noch, dass er es sehr eilig habe: zuerst müsse er für Israel den Kampf gegen Persien ausfechten, darauf sogleich gegen Griechenland streiten, und nur der Schutzengel Israels,

Michael, stehe ihm zur Seite. Dann hebt er an, seine grosse Offenbarung vorzutragen (V. 20. 21).

Der Gottesbote, den wir in Kap. 10 vor uns haben, und der V. 5. 6 mit so ausgesuchten Worten beschrieben wird, ist eine nicht näher bezeichnete geheimnisvolle Persönlichkeit. Die eingehende Schilderung, die er erfährt, entspricht ganz der Art der Steigerung, die wir auch in anderer Beziehung im zweiten Teil durchgeführt finden (s. S. 163 ff.), und ebenso der Wichtigkeit, welche nach des Verfassers Absicht der Offenbarung 11, 1 — 12, 3 beigelegt werden soll: wenn es sich nämlich um dieselbe Persönlichkeit wie um den Unbekannten in Kap. 8, den Menschensohn, handelt. Besonders merkwürdig ist, wie zwar 10, 5 ff. noch recht allgemein gehalten ist, bis zu 10, 16 hin die Erscheinung immer deutlicher beschrieben wird, und dass sie, je deutlicher sie beschrieben wird, um so mehr an den Menschensohn anklingt.[1])

---

[1]) Es ist überhaupt auffällig, wie geflissentlich nach Kap. 7 die Bezeichnung בר אנש gemieden wird, und doch kommen die Bezeichnungen in Kap. 8 und 10 immer auf „Menschensohn" hinaus. Der Eindruck aber, welchen die Erscheinung Kap. 10 auf Daniel macht, ist ungleich gewaltiger als der Eindruck, den die Annäherung Gabriels 8, 17. 18 macht. Gabriel kann überhaupt auf keinen Fall unter der geheimnisvollen Persönlichkeit verstanden sein. Es wäre ja kein Grund gewesen, seinen Namen zu verschweigen, nachdem er schon zweimal (8, 16; 9, 21) genannt war, und vor allem kein Grund, ihn so eingehend, in so prächtigen Farben und so wunderbar zu beschreiben, nachdem er den Lesern längst bekannt war; das hätte doch höchstens für sein erstes Auftreten gepasst. Auch kann nicht Michael gemeint sein, der Schutzengel Israels, denn von ihm unterscheidet er sich ausdrücklich und betrachtet ihn als seinen Bundesgenossen und Mitstreiter (מתחזק עמי על-אלה 10, 21, ähnlich ist der Sinn von 11, 1, dessen Text verderbt ist, וְלַמַּחֲזִיק וְלָמָּעוֹז). Gehört schon Michael zu den obersten Engelfürsten (אחד השרים הראשנים 10, 13), so ist doch der geheimnisvolle Unbekannte ihm noch übergeordnet. Beide, der Unbekannte wie Michael, nehmen an Israel ein besonderes Interesse. Warum es zwei sind, ist leicht zu erkennen. Zwar in Kap. 7—9, wo nur das Volk Israel in den Vordergrund trat, genügte ein Gesandter Gottes, sei's ein beliebiger Engel wie in Kap. 7, 16 (חַד מִן-קָאֲמַיָּא) oder eine bestimmte Person wie in Kap. 8, 9 Gabriel. Hier dagegen, wo allen Völkern עירין „Schutzengel", gegeben sind, wäre es in den Augen des Verfassers zu wenig gewesen, wenn Israel auch bloss seinen Schutzengel gehabt hätte, wie die anderen Völker, zumal die Schutzengel allemal der Stärke der von ihnen vertretenen Völker entsprechend

Nun ist auch klar, dass die von ihm gegebene eingehende Schilderung 10, 5 ff. an 7, 13. 14 erinnern muss: keine Persönlichkeit wird in gleicher Weise wieder im Buche Daniel ausgezeichnet. Und nehmen wir die oben angeführten sprachlichen Berührungen zwischen den Bezeichnungen des Unbekannten in Kap. 8. 10 dazu, dann spricht alles, was möglich ist, dafür, dass wir in Kap. 10 wieder denselben vor uns haben, der 7, 13 als כבר־אנש bezeichnet ist, dieselbe geheimnisvolle Persönlichkeit. Dort wird dem Menschensohn in der Vision die Existenz zugeschrieben, und diese Existenz ist überirdischer Art gleich derjenigen Gottes. Obwohl noch unsichtbar und unbekannt, bestätigt er schon vor seinem Kommen zur Übernahme der ewigen Weltherrschaft, deren Träger in Israel er ist, seine Existenz und zwar durchaus entsprechend der Art, wie er im zukünftigen Reich vorgestellt wird: er tritt nämlich in den Kampf für Israel wider auswärtige Völker ein und bereitet so gewissermassen seine eigene künftige Weltherrschaft, das Königreich Gottes, vor, indem er Israels Feinde bestreitet und besiegt.

Bei solch hoher Bedeutung des Ungenannten in Kap. 10 müssen wir also Bevan unrecht geben, wenn er (a. a. O. S. 167) nach Erörterung der verschiedenen Auffassungen des hier auftretenden Wesens (oder der hier auftretenden Wesen) meint: „The question is fortunately (!) not of any great importance, as it concerns the form only, not the substance of the vision.“ Im Gegenteil, die Beantwortung dieser Frage ist von entscheidender Bedeutung für das richtige Verständnis des zweiten Hauptteils, ja des ganzen Buches Daniel.

Und um die vorgetragene Auffassung der ungenannten Persönlichkeit in Kap. 10 über alle Zweifel zu erheben, wird sie in Kap. 12, 5 ff. deutlich bestätigt. Dort treten noch

---

vorgestellt wurden, und Israel dabei entschieden zu kurz gekommen wäre, jedenfalls unter der Leitung des Schutzengels allein nimmermehr Sieg und Herrschaft über alle Völker hätte erlangen können, wie ihm doch zugesagt worden war. Darum wird hier nicht der Schutzengel Israels, Michael, als Hauptkämpfer gegen die feindlichen Mächte, zuerst Persien, sodann Griechenland angeführt, sondern der ungenannte Gottesbote, der in Kap. 10 auftritt: es ist der eigentliche Vorkämpfer Israels, welcher von Michael nur unterstützt wird.

zwei Männer auf, die, nach dem Charakter der Vision zu schliessen, und nach übereinstimmender Erklärung der Ausleger, als Engel aufzufassen sind. Sie befinden sich an beiden Ufern des Flusses und fragen den über dem Wasser des Stromes schwebenden Gottesboten, der unter der Bezeichnung אִישׁ לָבוּשׁ הַבַּדִּים V. 6 als derselbe wie der 10, 5 genannte אִישׁ אֶחָד לָבוּשׁ בַּדִּים gekennzeichnet wird (auch hier ist die Beobachtung zu machen, dass der Verfasser, wenn er auch dasselbe meint, nicht denselben Ausdruck buchstäblich wiederholt): wann die Endzeit kommen werde. Auch hier also nehmen die Engel eine untergeordnete, dienende Stellung zu jenem geheimnisvollen Unbekannten ein: sie müssen von ihm erst erfragen, was zu wissen ihnen am Herzen liegt. Er aber weiss es und erklärt es ihnen alles und zwar mit einem Schwur bei Gott, dass die Verfolgung unter Antiochus längere Zeit währe (5—7). Sonach nimmt der Ungenannte wieder eine Stellung ein, in der er den Engeln übergeordnet und Gott zugeordnet ist. Denn ohne Gott zu fragen, und ohne auf Gott sich zu berufen, erteilt er seine Antwort und Weisungen. Wie anders Gabriel in Kap. 8. 9! Dort wird er von jenem Unbekannten vorgeschickt, hier verkündigt er seine Botschaft im Namen Gottes und bezieht sich ausdrücklich auf Gott. Mit demselben Recht, wie in Kap. 10, müssen wir zu Kap. 12 urteilen: wollen wir nicht zwei Persönlichkeiten annehmen, die in Gottes unmittelbarer Nähe stehen, die nicht nur in seinem Auftrage, sondern gleich ihm für Israel eintreten, die Schicksale des Weltreichs wissen und selbst thätig in dieselben eingreifen und so die Vollendungszeit herbeiführen helfen — was alles weder möglich noch nötig ist — so bleibt nur die Identifikation des „Menschensohnes“ und des Offenbarers, um diesen kurzen, aber deutlichen Ausdruck zu gebrauchen, der in Kap. 10—12 auftritt, übrig.

Wie helfen sich nun hier andere Ausleger? Während in der Regel die Erscheinung mit Michael oder Gabriel identifiziert wird (so z. B. Smend, Behrmann) — was, wie wir oben sahen, unmöglich ist, lehnt Meinhold beides als durch den Text widerraten unbedingt ab. Da der Erscheinung eine besondere Beschreibung zu teil werde, und V. 6 aus Ez. 1 geflossen sei, so

nimmt er an, dass hier Jahwe und zwar in seiner Offenbarungsgestalt für die Menschen, als מלאך יי gemeint sei. Dazu passe, sagt er weiter, dass die Mitteilung einer solchen Offenbarung, wie sie hier vorliege, sonst auf Gott zurückgeführt werde, und der Redende sich gemäss 11, 2 eine über Michael befindliche Stellung zuschreibe. Aber, fragen wir, wenn wirklich Jahwe gemeint wäre, welcher Grund hätte dann vorliegen können, eine so seltsame Ausdrucksweise zu wählen? Und V. 11 spricht geradezu dagegen, da dort die Erscheinung sich als von Gott gesandt bezeichnet. Auch ist zu beachten, dass, wenn auch in Kap. 7. 8. 9 die Engel nur die Deutungen geben, Gott aber als Urheber der Vision gilt, sei's direkt (so Kap. 7. 8) oder indirekt (durch heilige Schriften und ihr Studium Kap. 9), so doch hier dagegen im Abschnitt Kap. 10—12 jemand gleich im Anfang mit langen Erzählungen auftritt, was zu dem sonst durchweg im Hintergrund bleibenden Gott des übrigen Buches im schärfsten Widerspruch steht. Ebenso dass der Redende 12, 7 bei dem „ewig Lebenden" schwört, spricht gegen Meinholds Deutung. Beide werden also wohl unterschieden, und bei dem reflektierten Charakter der Darstellungsweise ist nicht anzunehmen, dass der Verfasser sich eines solchen Quidproquo schuldig gemacht hätte. Mögen in älteren, besonders vorexilischen Schriften Jahwe und Engel Jahwes öfter ineinander fliessen, so ist das doch bei unserem Verfasser nicht wahrscheinlich. Dazu kommt, dass wir gar nicht wissen, welche Vorstellungen vom Engel Jahwes er hatte, da er diesen nie erwähnt. Und wenn nun Meinhold zu V. 6 noch bemerkt, „eine direkte Frage an ein göttliches Wesen mochte dem Verfasser unpassend scheinen", wozu allerdings 8, 13 stimmen würde, so spricht auch das gerade gegen ihn. Denn da unser Verfasser 7, 16 sich nicht scheut, eine direkte Frage an den Engel richten zu lassen, so weist auch das darauf hin, dass wir es hier mit mehr als einem Engel, selbst dem Engel Jahwes, zu thun haben.[1])

[1]) Übrigens folgt Meinhold hier wesentlich älteren Erklärern. Schon C. B. Michaelis, uberiores adnotationes in Danielem p. 372, J. D. Michaelis orient. u. exeget. Bibliothek 2, 141, auch das Gerlachsche Bibelwerk („Daniel" von Schmieder) deuten jenes geheimnisvolle Wesen in Kap. 8. 10. 12 auf den

Übrigens entsprechen sich auch die Person des Offenbarers und der Inhalt seiner Offenbarungen aufs beste. Was 11, 1 bis 12, 3 verkündigt wird, sowohl die genaue Darstellung der zukünftigen geschichtlichen Vorgänge in der Heidenwelt, die untergeht; in Israel, das aus den Gräbern aufersteht, ein grossartig schreckliches Ende, ein so herrlicher neuer Anfang, das alles ist wohl wert, einem ausserordentlichen Gottesboten in den Mund gelegt zu werden. Mit einer so gewaltigen Verkündigung war bisher keiner von allen Gottesboten aufgetreten. Der Inhalt von Kap. 10—12 entspricht durchaus der Grösse der Verkündigung und Verheissung, die 7, 13. 14 dem Menschensohn zu teil wird.

Wiederum aber auch ist es in der Art des ganzen Buches Daniel, die 7, 13. 14 so bedeutungsvoll und hochfeierlich eingeführte eigentümliche Gestalt des Menschensohnes in Kap. 8. 10. 12 unter anderem Titel wieder auftreten zu lassen. Der Verzicht, den Behrmann leisten zu sollen meint, ist gar nicht am Platz. Er sagt zu 7, 14: „Zieht man die volkstümliche, besonders im Orient naheliegende Rede und Anschauungsweise in Betracht (wonach Könige da eintreten, wo wir die Königreiche erwarten), so wird man sich einerseits über Schwankungen des Ausdrucks nicht wundern, anderseits nicht fordern, dass, wenn hier vom Messias die Rede ist, derselbe in unserem Buch für sich eine hervorragende Rolle spielen müsste.“ Behrmann hat dabei nicht beachtet, dass die „hervorragende Rolle“ des Messias nicht minder in Kap. 7 wie in den folgenden Kapiteln in eine sehr eigentümliche, dem apokalyptischen Charakter des Buches entsprechende Ausdrucksweise gekleidet ist. Und der Grund dafür liegt hier wie dort in der Persönlichkeit des Menschensohnes selber. Die innigste Beziehung zu Gott und die Verheissung der Weltherrschaft werden ihm zuerteilt. Was Wunder, wenn der Prophet diese geheimnisvolle, über alle bis dahin im alten Bunde bekannten und geweissagten Gestalten hoch hinausragende Per-

---

Engel Jahwes κατ' ἐξοχήν, den Engel des Angesichts. Vgl. auch dazu die zusammenfassenden Ausführungen Oehler-Orellis in R.E.P. 2. Aufl. IX, 648 im Artikel „Messias“. Vermutlich haben die letzten beiden Gelehrten nicht unrecht, wenn sie darauf aufmerksam machen, dass die Apokalypse (1, 13–15) ihre Schilderung der Erscheinung des verklärten Christus aus Dan. 10, 5 ff. entlehnt habe.

sönlichkeit nicht in die gewöhnlichen Sprachformen hineinzwängt, bez. sie mit den ihm zu Gebote stehenden, üblichen Worten nicht zu bezeichnen weiss! Dem Menschensohn wird nicht bloss die Weltherrschaft und Stellung in der unmittelbaren Nähe Gottes zugewiesen, sondern konsequent auch in den Kap. 8—12 gezeigt, wie er bislang thätig ist, insbesondere die Feinde Israels bekämpft und niederwirft, um Israels Weltherrschaft in die Wege zu leiten. Aber durchweg bleibt sein Thun himmlisch, auf die überweltliche Sphäre beschränkt. Sein Kämpfen wird 10, 20. 21. erwähnt: es handelt sich um einen Kampf droben, worin nicht bloss liegt, dass die Entscheidung im Himmel fällt, von Gott zugeteilt wird, sondern dass es ein Kampf himmlischer Art ist, dass es darin letztlich den Sieg des einen wahren Gottes über die falschen Götter der Heiden, den Sieg der wahren Religion über die Götzendiener gilt. Und um der Wichtigkeit und entscheidenden Bedeutung dieses Kampfes willen stellt es der Verfasser so dar, dass Israel nicht durch seinen Schutzengel allein siegt, sondern gerade durch seinen eigens dazu bestimmten wahren Vertreter seiner zukünftigen erhabenen Stellung in der Welt, durch den Menschensohn. Ebenso gewiss aber als die göttliche Art des Menschensohnes in allem hervortritt, nicht minder deutlich ist sein menschlicher Charakter nicht so sehr gezeichnet als zart angedeutet: während von Gabriels Aussehen und Gestalt nichts gesagt ist, so dass wir genau genommen, nicht einmal mit Bestimmtheit sagen können, ob er als Mensch aufgetreten sei (wenn wir es eben nicht aus den übrigen Engelerscheinungen im Alten Testament schliessen wollen, während auch die שרים nach ihrer Gestalt gar nicht näher charakterisiert sind), stimmen dagegen alle in Betracht kommenden Stellen darin, dass es sich beim „Menschensohn“ um etwas Menschenartiges handle, eben auch wo er nicht so genannt wird, 7, 13; 8, 15. 16; 10, 5. 6. 16. 18. Es ist ein Mensch, der Gott am nächsten steht, die Weltherrschaft sehr bald empfangen soll (7, 13. 14), der einem Gabriel gebietet (8, 15 f.) und den Engeln übergeordnet ist (12, 5 ff.), der in seiner Erscheinung und in seinem ganzen Gebahren etwas Überirdisches hat, nein vielmehr überirdisch ist (10, 5. 6. 16. 18).

Kurz, es ist in jeder Weise etwas ganz Besonderes um den

Menschensohn. Und so hat es — ein besonders kräftiger Zeuge — schon das Buch Henoch angesehen. Es hat nicht bloss, wie ja vielfach angenommen wird, den Menschensohn Messias aus dem Buch Daniel übernommen, sondern ist auch in anderen wesentlich hierher gehörigen Stellen deutlich von ihm abhängig. So z. B. wenn vom Messias gesagt wird: „Sein Antlitz ist wie eines Menschen Aussehen und huldreich wie einer der heiligen Engel", oder „er ist bei Gott verborgen und aufbewahrt, ehe er auf Erden erscheint" (46, 1—2; 62, 7), so stimmt dass zu der Vorstellungsweise, die wir im ganzen Abschnitt Kap. 7—12 gefunden haben. Und mag auch die Entstehungszeit der Bilderreden des Buches Henoch zweifelhaft sein (Kap. 37—71, aus diesem vermutlich ältesten Abschnitt des Buches stammen jene Stellen), soviel steht fest, dass sie noch im ersten vorchristlichen Jahrhundert entstanden sind.

Der Apokalyptiker im Buche Henoch hat eben den Apokalyptiker im Buche Daniel noch am besten verstanden. Apokalyptisch d. i. geheimnisvoll, rätselhaft, sonderbar, wie wir oben sahen (S. 52 ff.), ist unser ganzes Buch gehalten, namentlich der zweite Hauptteil. Schon die Bezeichnung „Menschensohn" allein ist in der That geheimnisvoll, rätselhaft und so sonderbar wie möglich, nur dass es uns bei diesem Worte kaum noch auffällt, weil uns der Name so ganz geläufig ist. Wenn schon der Verfasser von Ez. 38. 39 in „Gog von Magog" den Namen der feindlichen Welthauptstadt Babel vergraben hat (vgl. meinen Aufsatz in Hilgenfelds Zeitschr. f. wiss. Theol. 1897 S. 321 ff.), so ist es durchaus nichts Auffälliges, wenn der Verfasser des Buches Daniel in dem Menschensohn 7, 13. 14, dem Menschenartigen 8, 15 f., in dem merkwürdigen Wesen (10, 5. 6. 16. 18; 12, 5 ff.) den zukünftigen und doch schon existenten Messias zeichnet, der noch verborgen, bei seinem Hervortreten das Königreich Gottes in seiner vollkommenen ewigen Gestalt auf israelitischem Boden herrichten wird. Ja das Versteckspiel, das unser Verfasser mit dem Messias sozusagen trieb, verlieh diesem, verlieh dem ganzen Buch gerade den Reiz des Wunderbaren, Göttlichen, Interessanten, was auf die Leser sowohl seiner Zeit als der nachfolgenden Geschlechter um so nachhaltiger wirken musste.

In der Beschreibung des himmlischen Faktors, der in der Herbeiführung des letzten ewigen Reiches den Mittelpunkt bildet, hat unser Verfasser durchweg Geheimnisthuerei und Andeutungen der Klarheit übergeordnet.

Und in derselben Weise ist er endlich, dem allgemeinen Charakter apokalyptischer Schriftstellerei entsprechend, auch in demjenigen Punkte verfahren, der ihm der allerwichtigste deuchte, der ihm als das höchste und beste Ergebnis aller seiner mühsamen Reflexionen aus Geschichte und heiligen Schriften erschien. Denn im letzten Grunde kam ihm ja alles darauf an, festzustellen, dass und warum gerade jetzt das Ende komme und Israels Weltherrschaft und Herrlichkeit anbreche. Und das hat er versucht, sogar bis auf die Angabe von Datum, Jahr, Monat und Tag im voraus zu berechnen.

Der in erster Linie bemerkenswerte Wink, der uns in dieser Richtung gegeben wird, findet sich an einer bisher kaum beachteten Stelle unseres Buches, nämlich in Kap. 10, 4. Dort steht nämlich die höchst auffällige Angabe, dass, als die Zeit des dreiwöchigen Fastens Daniels vorüber gewesen sei, womit er sich auf den Empfang der letzten grossen Offenbarung rüstete, genau der 24. Tag des ersten Monats in dem betreffenden Jahr gewesen sei. Da sonst im ganzen Buch Daniel nie eine Bestimmung des Datums nach Monat und Tag vorkommt, sondern immer nur nach Jahren gerechnet wird, so dürfen wir vermuten, dass obwohl V. 1 das dritte Regierungsjahr des Cyrus genannt ist, es sich hier nicht um eine historische Angabe für die Zeit des exilischen Daniel handelt. Denn es ist nicht der geringste Grund erfindlich, woher der Verfasser dies Datum gehabt hätte oder was es für einen Wert gehabt haben sollte. Sollte man aber meinen, dass es lediglich als Steigerung gegenüber den frühern Kapiteln, die ja nur Jahre angegeben hätten, zu gelten haben, so wäre das doch ein gar zu matter Erklärungsgrund, da dem Verfasser ganz andere, deutlichere und wirksamere Steigerungsmittel zu Gebote standen. Ferner kann das Datum

mit Angabe von Monat und Tag auch nicht wohl rein der Phantasie des Verfassers entstammen. Denn das war eben nicht des Verfassers Art, wie wir bei wiederholtem Anlass gezeigt haben, Angaben rein zu erfinden, und wo er es im Kleinen that, hat er seine ganz bestimmten, nicht immer naheliegenden Gründe gehabt. Ferner ist dabei auch nicht einzusehen, warum der Verfasser nicht schon in den vorhergehenden Kapiteln (mindestens 7, 1; 8, 1; 9, 1) die Bestimmung eines genauen Datums nach Monat und Tag, in der Art seines prophetischen Vorgängers Ezechiel, hinzugefügt haben sollte. Sondern es bleibt nach allem in der That nichts übrig als die Annahme, dass der Verfasser mit der Nennung des 24. Tages im ersten Monat seine eigene Gegenwart, den Tag, an dem er schrieb, an dem er gerade diesen Schlussabschnitt schrieb, in sehr eigentümlicher, beinahe verstohlener Weise habe angeben wollen. Diese Annahme liegt um so näher, weil es sich eben um den Schlussabschnitt des Buches handelt. Da das Jahr 165, an dessen Ende das Heiligtum wieder geweiht ward, nach allen Anzeichen für den Verfasser in der Vergangenheit liegt (manche der Neueren freilich, wie Schürer a. a. O. II, 615, Bevan a. a. O. z. d. St.,[1]) Gall a. a. O. passim, nehmen an, die Wiedereinweihung des Tempels liege noch ausserhalb des Gesichtskreises des Verfassers, wogegen uns einfach der klare Wortlaut in Stellen wie 8, 14; 9, 24; 12, 11 zu sprechen scheint), so müsste das Jahr 164 v. Chr. gemeint sein, und der 24. Nisan des Jahres 148 aer. Sel. wäre das Datum des vollendeten Buches Daniel. Es ist wohl möglich, dass der Verfasser das Datum gerade darum nennt, weil die besonders wichtige und überaus grossartige Schlussoffenbarung es wert schien, vor allen übrigen so ausgezeichnet zu werden. Und diese letzte Vision hatte auf den Verfasser selber solchen tiefen Eindruck gemacht, dass er das Datum anmerkte. Er wird im Lauf des Monats

[1]) Bevan meint, es sei kaum glaublich, dass 9, 11. 12 nach der Reinigung geschrieben seien, da 9, 17 der Tempel wüste liege, und 11, 31; 12, 11 zwar das Aufhören des Opfers, nicht aber seine Wiederherstellung erwähnt sei. Aber diese hier genannten scheinbaren Widersprüche müssen, da anderweitige Stellen so klar zeugen, aus dem vom Verfasser nun einmal angenommenen Gewand der exilischen Zeit erklärt werden.

Nisan sein Buch geschrieben haben, um am 24. den Schlussstein zu setzen: auf die Abfassungszeit im allgemeinen mag eben die Zeit des dreiwöchigen Fastens hinweisen sollen.

Schon Reuss bemerkte einmal: „Den Kalender in der Hand können wir fast den Tag angeben, wo dies oder jenes niedergeschrieben worden ist“ (a. a. O. S. 577), doch hat er nirgends einen Versuch gemacht, das im einzelnen nachzuweisen. Und insbesondere ist unsere Stelle (10, 4) überhaupt noch keiner Beachtung, geschweige Auslegung gewürdigt worden. Auch die neuesten Erklärer bleiben an Nebensachen hängen, ohne sich auch nur darin einigen zu können. Meinhold meint, der Verfasser habe vom Neujahrstage an gerechnet, und ausser den beiden ersten Tagen des Jahres, die als Neujahrstage vom Fasten ausgeschlossen gewesen seien, 21 Tage gefastet, so dass damit dann der 24. Tag des ersten Monats gerade erreicht worden wäre. Behrmann erläutert, der Verfasser habe vom Neujahrstage an gerechnet mit Ausnahme der Sabbate, „weil das Fasten am Sabbat wie auch am Neumondstag verboten war Jdt. 8, 6“ — wobei freilich noch angenommen werden müsste, dass, da ein Neumondstag und drei Sabbattage von 24 Tagen abgezogen werden und doch volle drei Wochen (s. V. 3) als Fastenzeit bestehen bleiben sollen, der Neumond auf einen Sabbattag gefallen wäre. Diese beiden Erklärungen disharmonieren nicht bloss, und bei der Unsicherheit des uns vorliegenden Materials ist eine bestimmte Entscheidung nicht möglich, sondern vor allem verfehlen sie ihren Zweck. Welche Berechnung aber auch zu Grunde liegen sollte, wenn bloss, um sie zu rechtfertigen, das Datum benannt wäre, so wäre sie nicht bloss überflüssig, sondern auch geschmacklos und prosaisch gewesen. Das hätte am Ende jeder, auch der einfältigste Leser, mit Leichtigkeit nachrechnen können. Und es wäre in diesem Fall ja auch gar nichts darauf angekommen, dass es gerade der 24. Tag des ersten Monats sein musste. Vergeblich würde man ferner fragen, warum gerade von Neujahr an gerechnet ist. Und da bei unserem Verfasser nichts ohne Absicht gesagt ist, so kann am Ende nur die historische Wirklichkeit als Motiv der Bezeichnung des genauen Datums in Betracht kommen. Damit sind alle Schwierigkeiten der Er-

klärung gelöst, und vor allem passt dies Datum aufs beste zum ganzen Buch Daniel und den übrigen Zeitangaben in demselben.

Nachdem uns damit ein fester Ausgangspunkt gegeben ist, gilt es das Verständnis der übrigen zeitlichen Berechnungen unseres Buches zu erörtern.

Die allgemeinste Zeitbestimmung, die sich auch an der ersten in Betracht kommenden Stelle unseres Buches findet, haben wir 7, 25 vor uns. Sie ist um der Sache willen zunächst unabhängig von den übrigen Daten auszulegen. Weil sie aber so allgemein gehalten ist und von allen Auslegern mehr oder weniger direkt mit den übrigen Stellen, die auf eine Angabe eines Datums der grossen Endkatastrophe zielen, kongruent gefasst wird, so ist ihr Verständnis doch nur im Zusammenhang mit den übrigen bestimmteren Datierungen zu erlangen.

Gemäss der Ankündigung des Engels 8, 14 soll die Vergewaltigung des Heiligtums 1150 Tage dauern. Das wären drei Jahre und 40 Tage, wenn man mit Cornills einleuchtendem Vorschlag drei Jahre zu 37 Monaten zu rund 30 Tagen rechnet, indem man auf drei Jahre einen Schaltmonat nimmt. Schon der Verfasser der Apokalypse rechnet deutlich den Monat zu 30 Tagen, vgl. 11, 2. 3 und 13, 5, wonach 42 Monate und 1260 Tage einander entsprechen. Eine runde Zahl wird aber auch dann 1150 bleiben, und buchstäblich sie zu berechnen würde uns nimmer gelingen, auch wenn wir über die Chronologie der Zeit auf Monat und Tag unterrichtet wären. Dass es sich um eine runde Zahl, d. i. um eine zwar möglichst genaue, aber immer nur ungefähre Angabe handeln kann, anzunehmen gebietet der Vergleich mit 7, 25. War dort die Zahlbestimmung so allgemein wie möglich, so ist sie hier ein ganz Teil präziser, aber eine ungefähre bleibt sie darum doch. Man kann ihr auf mehrere Weise gerecht zu werden versuchen. Cornills Berechnung, der vom Edikt des Antiochus Ende Oktober 168 bis Dezember 165 zählt, genügt durchaus als Begründung der 1150 Tage (Ostpr. Stud. u. Krit. 2, 2ff.). Ebensowohl aber kann man mit Schürer, Behrmann u. a. von Mitte Juni 168 rechnen, zu welcher Zeit Apollonius zur Bedrückung der Juden entsandt wurde. Schwerlich wird sich beweisen lassen, dass die eine von beiden Aufstellungen richtiger wäre.

Es wird alles darauf ankommen, wie das Verhältnis von 7, 25 zu 8, 13. 14 zu fassen ist, ob ev. beide Male wirklich derselbe Zeitabschnitt gemeint ist, wie viele Ausleger wollen, oder nicht, wie andere wollen. Nun hat man u. E. die Erklärung sich von vornherein dadurch unnötig erschwert, dass man die Zeitangabe 7, 25 im Hinblick auf die parallelen Zeitbestimmungen in Kap. 8. 9 u. 12 verstehen zu müssen gemeint hat. Dabei ist man aber der Eigenart des apokalyptischen Stils nicht gerecht geworden. Der Ausdruck 7, 25 nämlich: עד עדן ועדנין ופלג עדן ist nicht ohne weiteres auf $3^1/_2$ Jahre zu deuten, sondern wörtlich übersetzt in seiner Allgemeinheit zu belassen: „einen Zeitraum, mehrere Zeiträume (oder derselbe Zeitraum mehrere Male genommen) und einen Teil eines Zeitraums“. Denn עִדָּן bedeutet hier so wenig wie 4, 13 al. „Jahre“, sondern, wie schon Keil und mehrere ältere Ausleger betonen, ganz allgemein „Zeit“. Wo der Verfasser sich genauer auszudrücken wünscht, verfährt er anders, z. B. 4, 26; 8, 14; 12, 11. 12. Ähnlich bedeutet auch שעה 4, 16 keineswegs eine „Stunde“, wie vielfach erklärt wird, sondern einfach eine Weile (näheres s. bei Orelli, die Synonyma der Zeit und Ewigkeit). Schon ein oberflächlicher Vergleich von 7, 25 und 9, 27 lehrt, dass dort ursprünglich jedenfalls nicht $3^1/_2$ Jahre verstanden sind. Denn nach 9, 27 hört das Opfer „eine halbe Woche“ auf, was dort ja ohne Zweifel die Hälfte eines Jahrsiebends, also $3^1/_2$ Jahre, bedeutet. Hier aber 7, 24 ist die Hingabe des Volkes in Antiochus' Gewalt überhaupt gemeint, nicht lediglich das Aufhören des Opfers. Und beides zeitlich gleichzusetzen haben wir kein Recht, da es der Text nicht fordert, sondern vielmehr anderweitig ausdrücklich gelehrt ist, dass auch nach Wiederherstellung des Opfers die Bedrückung durch Antiochus noch fortgeht. Also muss 7, 25 sogar einen längeren Zeitraum umfassen als $3^1/_2$ Jahre, falls die Stelle mit 9, 27 zusammenstimmen soll. Danach ist es auch ein ganz unhaltbarer, ja unverständlicher Einwand, den Meinhold zu der Stelle macht: „es ist eigentümlich, wenn nicht ein Einschnitt zwischen dem ersten und den folgenden Jahren zu denken, warum nicht einfach $3^1/_2$ Jahre gesagt wurde“; „in c. 8. 9. 12,“ fährt er fort, „wo eine Angabe der Tage stattfand, haben wir doch gleich eine

Generalsumme angegeben". Auch hier ist offenbar, wie das Verständnis für die Eigenart des apokalyptischen Stils fehlt. An der Stelle 7, 25 ist eben in apokalyptischer Manier ausgedrückt, dass längere Zeit hindurch, ja unerwartet lange Zeit die entsetzliche Bedrückung dauern solle. „Ein Zeitraum", d. i. zunächst eine Zeitlang, aber wenn man nun meint, die Bedrückung nahe sich ihrem Ende, dann dauert sie doch immer noch fort, ja fängt erst recht von neuem an und dauert noch mehrere Male so lange, daher „mehrere Zeiträume", und wenn sie endlich vorbei zu sein scheint, dann ist sie doch noch nicht ganz vorbei, daher „Teil eines Zeitraums". Den ersten Moment könnte man etwa in dem Beginn der Aufhebung des täglichen Opfers finden: nachdem allerlei Plackereien im Sommer und Herbst 168 vorangegangen waren, war „ein Zeitraum" verstrichen, aber jetzt begann die Bedrückung, als man dachte, sie sei bald vorüber, erst recht. Den zweiten Moment darf man vielleicht in dem Zeitpunkt der Wiedereinrichtung des Brandopfers sehen: auch jetzt hatte die Verfolgung noch kein Ende, sondern dauerte noch ein Weilchen fort.

Es ist also willkürlich und auch durch den Hinweis auf 12, 7 nicht zu rechtfertigen, wenn man den Ausdruck 7, 25 auf $3^1/_2$ Jahre deutet, wenngleich er sehr früh so verstanden sein mag, weil man im Blick auf 9, 27 ihn auf die Aufhebung des täglichen Brandopfers ausschliesslich deutete. Weder dies noch die Identifizierung der Zeitbestimmungen 7, 24 mit denen 8, 11. 13. 14 ist streng textgemäss. Erst hier eben ist eine genauere, nicht missverständliche und weniger apokalyptisch als rund zu nennende Zahl von 1150 Tagen angegeben.

Auch Behrmann übrigens urteilt zu der Zeitbestimmung 7, 25, sie sei „eine gut abgerundete": mehr als drei Jahre kämen auf jeden Fall heraus. Auch er bestreitet, dass hier oder 12, 7 der entsprechende hebräische Ausdruck genau $3^1/_2$ Jahre bedeute (anders freilich zu 12, 10, wo er von „viertehalb Jahren" spricht, V. 7), und verweist seinerseits auf den Gebrauch von חצי 11, 4, wonach auch חצי einen Teil überhaupt bezeichnen könne, nicht aber notwendig die „Hälfte" bedeute. Und ebenso macht Gall zu 2, 41 (a. a. O. S. 107) darauf aufmerksam, dass מלכו פל גה nicht

ohne weiteres die beiden Hälften des bez. Königreiches bezeichne. Das verlange die Wurzel פלג nicht, und thatsächlich sei hier an vier Reiche zu denken, wofür er auf 8, 8. 22; 11, 3 hinweist. Auch König (Einl. S. 391) fasst פלגות allgemein als Abschnitt, und nicht minder versteht de Lagarde (Gött. gelehrt. Anz. 1891 II. S. 518) unter dem fraglichen Ausdruck, „nicht eine bestimmte, in Tage umzurechnende Zeit", sondern will ihn einfach als „auf unbestimmte Zeit" gedeutet haben. Zu letzterer Meinung scheint er uns indes zu kompliziert zu sein. Übrigens ist sehr begreiflich, dass sowohl פלגות als חצי ursprünglich „Teil" bedeutete und erst später, aus dem einfachen Grunde, weil der am öftesten vorkommende Teil eines Ganzen die Hälfte ist, zum Ausdruck eben der Hälfte wurde. Mindestens beweist 11, 4, dass auch, als חצי längst der Regel nach „Hälfte" bezeichnete, die ursprüngliche Bedeutung doch noch nicht vergessen war.

Somit sind wir, da die Zeitbestimmung geflissentlich allgemein gehalten ist und in apokalyptischer Weise nur rätselhaft andeutet, bei den Zeitangaben der folgenden Kapitel in keiner Weise an sie gebunden. Die 1150 Tage 8, 13. 14 zunächst, welche 37 × 30 Tage = 37 Monate + 40 Tage enthalten, steht uns frei zu verteilen, ohne auf 7, 25 Rücksicht zu nehmen. Wir brauchen sie nicht etwa mit dem Zeitraum von $3^1/_2$ Jahren in Zusammenhang zu bringen, einfach weil von einem solchen 7, 25 keine Rede ist. Dauerte nun die Entweihung des Heiligtums bestimmt gerade drei Jahre, vom 25. Kislev 168 bis dahin 165, so wären das 1110 Tage, es blieben also noch 40 Tage unterzubringen. Diese rechnet man entweder so, dass auf den Monat November 168 noch 30 Tage kommen und 10 Tage in den Oktober fallen, dann bliebe der Dezember-Teil ausser dem Ansatz, welcher der Entweihung des Heiligtums vorangeht (1.—25. bezw. 15. Kislev). Oder man rechnet auf den Dezember 10 Tage (genauer hätten es 15 Tage sein müssen, indessen war die Einteilung nach Dekaden üblich s. z. B. Gen. 24, 55; Num. 11, 19. 20 u. ö.) und auf den November 30 Tage, auf den Oktober aber gar nichts, indem die wenigen Tage des Oktobers nicht gezählt wurden, die seit dem Erlass des Ediktes Antiochus' vergingen. Bestimmt behaupten: so und nicht anders hat der Verfasser gerechnet, kann heutzutage niemand mehr. Sicher ist nur,

dass er einen Zeitraum von drei Jahren und einen kleinen Bruchteil darüber mit der dekadischen Summe von 1150 Tagen benennen wollte. Auch Kuenen, der doch sonst von Berechnungen im Buch Daniel nicht viel hält, weist darauf hin (II, 446), dass der terminus a quo für den Verfasser nicht ganz genau feststand, da wahrscheinlich das tägliche Abend- und Morgenopfer noch vor der Errichtung des entsetzlichen Greuels aufgehoben worden sei, und weist auf 1. Makk. 1, 36. 45. verglichen mit 54. hin. Doch wissen wir eben nicht, wie kurz oder lang diese Zeit gewesen. Doch ist auf diese Zeit auf alle Fälle der über 3 Jahre 10 Tage (Zeit vom 15. Kislev 168 bis 25. Kislev 165) hinausschiessende Zeitteil von 30 Tagen zu rechnen. Es ist noch dazu anzunehmen — und hätte man das allezeit beachtet, so würde man auf die Nachrechnung auf Monat und Tag nicht soviel Gewicht gelegt haben — dass der Verfasser selber die Zahl der Tage, welche er im Sinn hatte, da sie in der allerjüngsten Vergangenheit hinter ihm lagen, aufs allergenaueste berechnet hat, dass er aber geflissentlich, um das Gepräge der Vision und Weissagung erkennen zu lassen, die Zahl zwar möglichst genau, aber doch auch wieder abgerundet angegeben hat.

In welchem Verhältnis für ihn die Zeitangabe 7, 25 und 8, 13. 14 steht, wieviel ihm an letzterer Stelle auf dieselbe ankommt, ergibt sich einmal aus dem Umstand, dass die Angabe dort möglichst unbestimmt, hier so genau wie möglich gehalten ist (worauf schon hingewiesen), und auch daraus, dass jene allgemeine Angabe 7, 25 erst in der Deutung einer Vision ihren Platz erhalten hat, während in Kap. 8 die 1150 Tage in der Vision selber vorkommen, und von vornherein für so durchsichtig gelten, dass hier in der Deutung V. 19 ff. darauf überhaupt kein Bezug mehr genommen wird.

Anderseits ergibt sicht leicht ex eventu, d. h. aus dem Gang der Ereignisse, wie er Kap. 8—12 vom Verfasser datiert wird, wie man frühzeitig darauf verfiel, den unbestimmten Ausdruck 7, 25 auf $3^1/_2$ Jahre zu deuten. Gunkel freilich lehnt (a. a. O. S. 266 ff.) die „zeitgeschichtliche“ Erklärung grundsätzlich ab: nicht $3^1/_2$ Jahre seien ursprünglich gemeint (worin wir ihm ja recht geben müssen), sondern Gunkel legt weiter dar, wie bloss der

terminus a quo genannt werde, und den Lesern dann überlassen bleiben sollte, auszurechnen, wie lange das Ende noch verziehen würde. Allein hätte der Verfasser das gewollt, warum sollte er dann 8, 13. 14 so genau von 1150 Tagen geredet und Kap. 10. 12 ebenso genaue Zeitangaben hinzugefügt haben? Da nun aus dem Buch Daniel die Zahl $3^1/_2$ unerklärbar (die übrigens 7, 25 gar nicht einmal dasteht), so müsse sie für den Verfasser schon eine Tradition gewesen sein. Allein, wenn in der That erklärlich scheint, dass späterhin aus den Angaben in Kap. 8. 12, die Deutung des Ausdruckes 7, 25 auf $3^1/_2$ Jahre floss, so braucht man doch darum den Mythus noch lange nicht zu Hilfe zu nehmen. Gunkel sagt (a. a. O. S. 330): „im Mythus wird (!) so lange die Herrschaft des Chaos gedauert haben". Doch diesen Weg können wir am allerwenigsten mitmachen. Ist es doch sozusagen das natürlichste Ding von der Welt, dass, nachdem der Verfasser erst den Begriff einer Jahrwoche (kaum gebildet, sondern wohl eher) benutzt hatte, er selber vielleicht, bestimmt aber die Späteren oder schon seine Zeitgenossen durch Halbierung derselben auf den Zeitraum von $3^1/_2$ Jahren gerieten. Der Künsteleien Gunkels bedarf es hier also ganz und gar nicht.

Es ist auf keinen Fall wohl gethan und dient zu gar nichts, wenn wir die Zeitangaben genauer erklären und ausdeuten wollen, als der Verfasser uns dazu die Möglichkeit gewähren wollte, wenn wir gar auf eine ganz unkontrollierbare Tradition (mit Gunkel) uns zurückziehen. Nachdem wir aus 10, 4 einen festen Standort gewonnen, nachdem wir dann aus 8, 13. 14 den (ungefähren) Anfangs- und den (genauen) Endpunkt einer eben erst hinter dem Verfasser liegenden Epoche kennen gelernt haben, finden wir endlich eine Kombination beider Momente im Schlusskapitel, welches für die zeitliche Berechnung des Kommens der End-Herrlichkeit den letzten und am allerwenigsten missverständlichen Wink gibt.

Hier wird zunächst 12, 7 mit einem doppelten Schwur von dem geheimnisvollen Gottesboten besiegelt, dass längere Zeit hindurch (s. zu dem Ausdruck hier zu 7, 25 oben S. 195 ff.) die Macht des feindlichen Tyrannen dauern solle. Es ist, als wolle der Verfasser auch hier noch einmal, wenn er auch die 1150 Tage

8, 13. 14 als Dauer des Aufhörens des täglichen Morgen- und Abendopfers genannt hat, sich nachdrücklich dagegen verwahren, als sei damit schon eine Garantie für die Richtigkeit der Zeitbestimmung des Endes gegeben, als müsse nun sofort das Heil kommen. Offenbar versetzt uns auch der Verfasser hier wieder zurück nach 7, 25, und die Zeitbestimmung ist absolut zu fassen, nicht aber vom Zeitpunkt der Gegenwart des Verfassers, noch von sonst einem bestimmten Zeitpunkt zu verstehen. Man darf nicht mit Marti (in Kautzsch, Heil. Schr. d. A. T.) übersetzen: „es währt noch eine Zeit, zwei Zeiten und eine halbe Zeit," das erweckt immerhin den Schein, als habe der Verfasser hier am Anfang der Religionsverfolgung durch Antiochus gestanden. In der That ist hier, wie an anderen Stellen (8, 14; 9, 27) die Wiederherstellung des regelmässigen Opferdienstes in Jerusalem vorausgesetzt, nach 10, 4 der 24. Nisan des Jahres 148 aer. Sel. (164 v. Chr.) erreicht, und nicht der Verfasser, sondern nur der exilische Daniel kann im Geist einen längeren Zeitraum vor sich schauen, doch in keinem anderen Sinne, als er überhaupt den Verlauf der Weltgeschichte von den ersten Perserkönigen an in der Zukunft erblickt (11, 2—39). Auch hier soll nur gesagt sein, dass jetzt, wo der Greuel an heiliger Stätte abgethan ist, das Ende und die Zeit des Heils sehr nahe sei, ohne dass man eigentlich ganz bestimmte Angaben auf den Tag machen könnte. Die Unbestimmtheit der Angabe 12, 7 aus 7, 25 wiederholt, neutralisiert gewissermassen die Genauigkeit der V. 11. 12 folgenden Angaben, warnt davor, diese buchstäblich aufzufassen, lässt dem Verfasser freie Hand, auch eine spätere Erfüllung der Weissagung nach dem schon durchmessenen Zeitraum, wie er V. 11. 12 angegeben ist, als möglich anzusehen.

Die genaueren Angaben V. 11. 12 werden nur wie gezwungen, und um der wiederholten, dringenden, interessierten Frage Daniels willen gemacht. Nur der lebhaften Sehnsucht und dem ausdrücklichen Verlangen der Gläubigen zuliebe wird gesagt, wie lang oder kurz sich die Frist belaufe, welche zwischen dem Tage, wo der Verfasser schreibt, und dem Anbruch der Zeit des vollkommenen Heils, dem Eintritt der Weltherrschaft Israels, vergehen soll. V. 11 zunächst besagt, dass

vom Zeitpunkt der Aufhebung des regelmässigen Opfers an bis auf einen gewissen (nicht genannten) Tag, 1290 Tage vergehen. Der terminus ad quem ist der Tag, welcher den Ausgang von allem dem (V. 8) bringt. Wir überschreiten also die Angabe von 8, 13. 14 um 140 Tage. Die 1150 Tage, die den Anfang der 1290 Tage bilden, müssen sich mit den dort genannten 1150 Tagen decken, da beide Male von dem Zeitpunkt der Aufhebung des regelmässigen Opfers an gerechnet wird. Cornill allerdings will diese 1290 Tage merkwürdig genug vom 15. Kislev 168 an zählen, wodurch er dann auf den 6. Juni 164 kommt (vgl. die siebzig Jahrwochen Daniels 1889, S. 26–30), und König stimmt ihm zu (Einl. 391). Allein wenn nach Cornill's anderweitiger Berechnung zu 8, 13. 14 der terminus a quo eine Reihe von Tagen vor dem 15. Kislev liegt (s. S. 195), dann kann er zu 12, 11 unmöglich eine andere Rechnungsweise einschlagen. Hätte er Recht, dann müssten wir urteilen, der Verfasser habe das Seine gethan, um seine Zahlenberechnung undeutlich bez. unverständlich zu machen. Vielmehr haben wir hier, wie 8, 13. 14, anzunehmen, dass es sich zunächst um drei Jahre (1110 Tage) und um 40 Tage darüber handele, die vor dem 15. Kislev 168 anzusetzen sind, und dann die 140 überschiessenden Tage nach dem 25. Kislev 165 unterzubringen. Da wir nach 10, 4 schon den 24. Nisan 164 erreicht haben, so würde die Zeit von rund drei Monaten = ca. 90 Tagen noch von den 150 Tagen abzuziehen sein, und von dem Tage an, da der Verfasser schrieb, noch rund 60 Tage in der Zukunft liegen. Das wäre möglich. Wahrscheinlicher aber ist, da der Verfasser sichtlich auf runde Zahlen, die ohne Rest teilbare Vielfache von Monaten bilden, ausgeht, dass er stets volle Monate ins Auge gefasst hat, etwa so: 37 Monate von Dezember 168 bis dahin 165, dazu November 168 (hieraus ergeben sich $38 + {}^1/_3$ Monat s. S. 198. Das $^1/_3$ des Monats fällt hier im Gegensatz zu 8, 13. 14 weg, weil der Dezember beide Male, sowohl aus dem Jahre 168 als 165 voll gerechnet werden musste, also kommt weiter hinzu) Dezember (168 oder 165), dann Januar, Februar, März und April 164, also noch 6 Monate zu 30 Tagen, Summa $43 \times 30 = 1290$ Tage. Es könnte als eine gewisse Unebenheit erscheinen, dass wir den April 164 noch

ganz hinzugenommen haben. Indes haben wir möglicherweise ihn so zu erklären, dass er aus einem Bruchteil des Oktober 168 (s. zu 8, 13. 14 S. 198) und einem Bruchteil des April sich zusammensetzt. Jenen musste der Verfasser aus Rücksicht auf 8, 13. 14 beibehalten, und diesen hat er als über den März 164 hinausschiessend hinzugefügt, um noch ein Monatsganzes herauszubekommen. Gemeint sind die 140 Tage, die Differenz von 1150 und 1290 Tagen, jedenfalls als die Zeit, die über die Zeit 8, 13. 14 hinaus bis zum 24. Nisan 164 v. Chr. (10, 4) vergangen ist. So ist eine einleuchtende Erklärung für die 1290 Tage und eine sachgemässe Begründung ihres Unterschiedes von den 1150 Tagen gegeben. Niemals aber dürfen wir ausser acht lassen, dass, wie es dem Verfasser einerseits im ganzen zwar auf das Datum nach Monat und Tag ankam, er dennoch im einzelnen und im kleinen runde Berechnungen fordert.

Ist vorstehende Auffassung im Sinne des Verfassers unseres Buches, dann kann endlich auch die Erklärung der 1335 Tage in V. 12 keinem Zweifel mehr unterliegen. Von dem Tage, an dem er schrieb, dem 24. Nisan 164, rechnet er noch 45 Tage, also $1^1/_2$ Monat, weiter. Nachdem sie abgelaufen, wird der erwartete Umschwung aller Dinge mit Bestimmtheit eintreten. In diesen 45 Tagen hätten sich dann die 11, 40—45 geweissagten noch zukünftigen Ereignisse zu vollziehen, was trotz Behrmanns z. d. St. geäussertem Zweifel nicht bloss zulässig, sondern geradezu geboten ist. Denn das ist doch noch sehr die Frage, ob der Verfasser sich je klar gemacht hat, wie lange Zeit in der Wirklichkeit jene dort geschilderten kriegerischen Operationen in Anspruch nehmen würden. Dazu hätte er eben Feldherr, oder doch in militärischen Dingen bewanderter sein müssen, als wir nachzuweisen vermögen, ja als wir nach dem Gesamttenor seines Buches anzunehmen berechtigt sind. Auch hätte er alsdann an der Buchstäblichkeit der genannten Zahlen kleben müssen, was ebenfalls nicht nachzuweisen ist. Nach dem vorliegenden Wortlaut haben wir so zu erklären, dass von dem gegenwärtigen Tage, dem 24. Nisan 164 an, bis zum Eintritt des Königreichs Gottes in Israel oder bis zum Antritt der Weltherrschaft durch Israel, 45 Tage vergehen werden, alles also, was 7, 26; 8, 26

am Ende, 9, 27 am Ende, 11, 40 — 12, 3 vorausgesetzt wird, innerhalb des Zeitraumes von $1^1/_2$ Monaten geschehen solle.

Das ist eigentlich so klar, dass dagegen so allgemeine Bemerkungen, wie wir sie bei Meinhold treffen, nicht aufkommen können. Er lehnt eine genauere Nachrechnung der Zahlen, welche das Eintreten des Endheils bezeichnen sollen, a limine ab und hilft sich mit einem non liquet: dem entsprechen die von ihm gemachten allgemeinen Bemerkungen. „Eine genaue Berechnung dieser Zahlen ist bisher noch nicht gelungen. Auch zeigt wohl die verschiedene Angabe der Endtermine (denn der Anfangstermin ist stets derselbe), dass der Verfasser absichtlich darüber im Unklaren liess, vielleicht im Unklaren war. Schrieb er Kap. 8 früher als Kap. 9, so hat die Abweichung vielleicht darin ihren Grund. In nächster Zeit war das Ende zu erwarten, wenn nicht in 1150, so in 1290 oder 1335 Tagen.“ Aber das heisst doch eigentlich, sich die Auslegung zu bequem machen. Unser Buch sieht ganz und gar nicht danach aus, als habe der Verfasser seine Zeitgenossen absichtlich darüber im Unklaren lassen wollen, welches der genaue Zeitpunkt für das Eintreten des Endheils sei. Im Gegenteil. Eher könnte man es sich vielleicht mit gewissen Einschränkungen gefallen lassen, wenn ihm nachgesagt wird, er sei sich selber darüber nicht klar gewesen. Aber schwerlich hätte er alsdann die sich widersprechenden Angaben von 1150 bez. 1290 oder 1335 Tagen einfach neben einander stehen lassen, sondern sich mit allgemeinen Andeutungen wie 7, 25 begnügt. Jedenfalls muss wenigstens ein Versuch zur Erklärung der von ihm gegebenen Zeitbestimmungen gemacht werden, vielleicht könnte er ja doch einmal, wenn auch nach wiederholtem Fehlschlagen (trotz Meinhold) gelingen. Übrigens macht doch auch Meinhold, seinem Prinzip untreu, zu 12, 11 Versuche, die Zeitrechnung im einzelnen zu begründen. Sie mussten freilich misslingen, weil er eine successive Entstehung des Buches, nicht bloss seiner beiden verschiedensprachlichen Hauptteile, sondern selbst einzelner Kapitel annimmt.

Kuenen (a. a. O. II, 441) begnügt sich zu sagen: „Das gegenseitige Verhältnis dieser Zeitbestimmungen (nämlich 1290 und 1335 Tage in Kap. 12) ist nicht ganz deutlich“, und meint

(ib. 443), da V. 7 mit V. 12f. parallel stehe, so sei es überhaupt sehr wahrscheinlich, dass die drei Zeitbestimmungen ($3^1/_2$ Jahre, 1290 und 1335 Tage) Bezug haben auf ein und denselben (bei Kuenen gesperrt) Zeitraum vom 15. oder 25. Chisleu 168 v. Chr. bis zum Beginn der messianischen Zeit. Er will dann aus der Differenz dieser Zeitangaben in Kap. 8 und 12 folgern, dass der Verfasser von einer ihm unbekannten Zukunft rede. Hieraus müsse auch, fährt Kuenen fort, die Verschiedenheit der einzelnen Zeitangaben erklärt werden. Darin bleibe sich der Verfasser gleich, dass er das Ende der Unterdrückung mehr als drei Jahre nach der Entheiligung des Tempels erwartete. Doch sei er hinsichtlich des genauen Zeitpunktes, in dem eine neue Zeit anbrechen solle, im Ungewissen. „Diese Ungewissheit drückt er durch seine differierenden Zeitbestimmungen aus.“ Hier gilt dasselbe, was eben gegen Meinhold geltend gemacht wurde. Um der Schwierigkeit der chronologischen Nachrechnungen zu entgehen, erwählt Kuenen den Ausweg der Verzweiflung, der uns keineswegs weiterbringt. Und 165 v. Chr. als Jahr der Entstehung unseres Buches, wie Kuenen will, ist, wie erwähnt, schon wegen 8, 14 unmöglich.[1])

---

[1]) Einen ganz anderen Weg schlägt noch Bevan ein. Freilich nimmt er an, unser Buch sei vor der Restauration des täglichen Opfers geschrieben (S. 129), und da die 1150 Tage zur selben Zeit wie die 1290 Tage ihren Anfang nehmen müssen, meint er (S. 128): Perhaps the most probable hypothesis is that the author of Daniel like most of the later Jews regarded the future redemption of Israel, not as a single momentary act, but rather as a series of events, which might be separated by intervals of some months.“ Nach 1150 Tagen sollte der Gottesdienst wiederhergestellt werden, die Zeit der Trübsale sollte noch 140 Tage länger dauern, und nach weiteren 45 Tagen vollständige Ruhe kommen. Im Anschluss an Sach. 12, 2–4, wo die Erlösung Israels zu einer Zeit ins Auge gefasst sei, da Jerusalem von den Heiden belagert werde, habe der Verfasser höchstwahrscheinlich nach der Reinigung noch einige Zeit freigelassen. Doch dieser Aufstellung widerspricht vor allem der Schluss von Kap. 11. (40ff.). Gegen Cornills Rechnung, weil dieser die 1150 Tage Ende Oktober 168 beginnen lasse, wendet er (mit einem Schein des Rechts) ein, das heisse, den Text vergewaltigen (S. 129), weil 8, 13 ausdrücklich das Aufhören des Opfers, kein weiter zurückliegender Zeitpunkt als Ausgangspunkt gefordert werde. Mit einem Schein des Rechts; denn vom Aufhören des Opfers ist dort wirklich die Rede, und nicht von irgendwelchem

Es muss dabei bleiben, dass unser Verfasser am 24. Nisan des Jahres 148 aer. Sel. d. i. im März — April 164 v. Chr. verkündet hat, etwa Ende Mai oder Anfang Juni desselben Jahres werde Israel die Weltherrschaft erlangen und das vollkommene Heil empfangen. So kommen wir also am Ende auch auf ein Datum, das von dem Cornill'schen, dem 6. Juni (s. o.) nicht weit entfernt ist, haben aber den Vorteil, dass nach unserer Darlegung die 1150 und 1290 Tage beide von demselben Ausgangspunkt gerechnet werden.

Das ist unserem Verfasser die letzte grosse Hauptsache, das Datum des demnächst in die Erscheinung tretenden Königreichs Gottes in Israel aufs genaueste bestimmt zu haben. Damit ist der Schlussstein zu seinem Werke gesetzt, und sein Grundgedanke zum Ziel geführt: nicht die Heiden, die es lange genug gehabt, sich dessen aber unwürdig gezeigt, nein Israel empfängt das Reich Gottes, die Weltherrschaft auf ewig, und zwar gerade jetzt, nach überstandener höchster Not, binnen wenigen Wochen. Nach $6^1/_2$ Wochen, so ist es alles vollendet, was die Propheten geweissagt, was die Gläubigen erwarten — Gott wird es thun, Gott allein!

Schluss.

Rückblick und Ausblick.

Es läge nahe, aus dem Grundgedanken, den wir für das Buch Daniel aufzuweisen versucht haben, nach allen Seiten Schlüsse zu ziehen, nicht minder für die alttestamentliche Wissenschaft, besonders die alttestamentliche Theologie, als überhaupt

Edikt, aber solch ein Buchstabenmensch ist unser Verfasser nirgends, dass wir nicht das Recht hätten, sinngemäss zu verstehen, dass mit dem Edikt thatsächlich das Aufhören des Opfers schon gegeben war, oder dass mit dem ersten Plünderungszug (des Apollonius) in der That das tägliche Opfer unregelmässig zu werden begann. Die Hauptsache aber ist, dass Bevan mit anderen Auslegern unser Buch mit Unrecht vor die Wiederherstellung des täglichen Opferdienstes datieren will (siehe oben).

für die gesamte Theologie: sie würden recht weittragend und bedeutsam sein. Wir widerstehen vorläufig dieser Versuchung, weil jene Aufgabe nicht unmittelbar zu unserem Thema gehört. Es wird jetzt darauf ankommen, dass man die Erklärung von מלכות = Universalreich, Weltherrschaft in dem oben dargebotenen Sinn gelten lässt, ferner, und vor allem, dass man anerkennt, wie der von der herrschenden Auffassung statuierte Gegensatz zwischen Weltreich und Gottesreich, wiewohl er bis ins höchste Altertum hinaufreicht und jüdischen Ursprung hat (vgl. das synagogale, dem Gottesreich entgegengesetzte מלכות הרשעה), auf einer falschen Exegese beruht. Mindestens aber ist das hier aufs neue sichergestellt, dass das Buch Daniel sich durch eine gar planvolle, tief durchdachte Anlage auszeichnet. Dadurch ist nicht nur seine Einheitlichkeit neu begründet, und zwar von einer anderen Seite als es Gall versucht hat, sondern auch Cornills Ansicht hinfällig geworden, als sei das Buch Daniel in einem grossen Zug in fliegender Hast aufs Papier geworfen, woraus sich am besten die „Holzschnittmanier" des Verfassers erkläre. Das Buch macht im Gegenteil den Eindruck eines sehr sorgfältig ausgearbeiteten Werkes, dessen Gedanken und Worte viel schwere Mühe gekostet haben. Sagt also selbst Behrmann: „vor dem Buche Daniel zeichnet sich die neutestamentliche Apokalypse durch ihre planvolle Anlage aus" (S. XXXVIII), so müssen wir im Hinblick auf unsere Ergebnisse und die Aufstellungen der kritischen Forschung der letzten $1^1/_2$ Jahrzehnte über die neutestamentliche Apokalypse zu dem gerade entgegengesetzen Urteil kommen. —

Das Buch Daniel hat eine grosse Geschichte gehabt, von seiner Entstehung an bis auf diesen Tag. Sie beruht wesentlich auf dem, was es vom Königreich Gottes und vom Menschensohn aussagt. Es ist keineswegs an dem, was Holtzmann (bei Stade, Gesch. d. V. Isr. II 334) urteilt: „Durch die Verfolgung des Antiochus IV. hat das Judentum die Gefahr überwunden, der es während der langen Friedenszeit unter der Ptolemäerherrschaft fast erlegen wäre, dass es nämlich die Gewissheit verlor, in besonderem Sinn Gottes Volk zu sein. Selbst das Buch Daniel lässt diesen Gedanken der israelitischen Religion mehr erraten,

als dass es ihn ausspricht.“ Der Vorzug Israels und seiner Religion erfüllt im Gegenteil das ganze Buch Daniel. Aber der Lauf der Dinge in der Welt- und Heilsgeschichte hat jenen Gedanken allerdings gewaltig umgeformt, bezw. soweit der vom Verfasser gemeinte Sinn in Betracht kommt, zu nichte gemacht. Das Weltreich in seinen verschiedenen Phasen hat Israel die Idee des israelitischen Weltreiches ermöglicht und nahe gelegt: ein römisches Weltreich ist gekommen. Und dieses, nicht jenes ist für die Erfassung der Idee von der Menschheit als einer einzigen Gottesfamilie und Stätte der Kirche von unermesslicher propädeutischer Bedeutung geworden. Doch der Gedanke, dass die Menschheit ein Ganzes darstelle, in einem einzigen Weltreich zusammengefasst werde, wurzelt im Buch Daniel, ist aber im römischen Reich zum erstenmal für die junge Christenheit in greifbarer Gestalt hervorgetreten. Innerhalb dieser Grenzen liegt Recht und Unrecht der Auslegung des vierten danielischen Reiches als des römischen Reiches, die bis vor kurzem allgemein herrschend war, heute für abgethan gelten darf. Wer will sagen, wie viel Rätsel uns das Buch Daniel noch aufgeben wird, wenn die Forschung, die Material zu seiner Deutung bietet, auch ferner so fortschreitet, wie in den letzten Jahrzehnten? Denn auch was Bousset in seinem soeben erschienenen Artikel über Apokalyptik in der dritten Auflage von Herzogs Real-Encyklopädie so fein darlegt, lässt von dem Eindruck nicht loskommen, dass hier das meiste noch im Unklaren liegt: die Berufung auf orientalische Kosmologien trägt jedenfalls zur Erklärung des Wesens der Apokalyptik, insonderheit zur Auslegung des Buches Daniel, am wenigsten aus.

Nach allem dem meinen wir bei dem stehen bleiben zu sollen, was Delitzsch am Schluss seines oben citierten Artikels über das Buch Daniel sagt (wenngleich er es in etwas anderem Sinn gemeint hat): „Noch steht eine Zeit bevor, die . . . . noch weiter die prophetischen Rätsel dieser alttestamentlichen Apokalypse lösen wird.“

Nachträge.

(Leider konnten wegen des Zusammentreffens mehrerer ungünstiger Umstände die folgenden Bemerkungen nicht mehr an den betr. Stellen des Buches ihren Platz finden. Doch scheinen sie bedeutsam genug, um nachträglich hier aufgenommen zu werden).

Zu S. 50. Die Worte Beyschlags (Neutestl. Theologie S. 194 f.): „Während die echte Prophetie der religiösen Hoffnung und Erweckung dient und sich begnügt, den religiösen Idealgehalt der Zukunft in poetischen Sinnbildern vorzuhalten, steht die Apokalyptik vielmehr im Dienst der leidenschaftlichen nationalen Ungeduld und sinnlichen Neugier“ (vom Buch Daniel ist ungefähr das Gegenteil richtig!): „sie will die Zukunft berechnen, sie in ihrem empirischen Verlauf vorhersagen und thut dies in Formen, die bei aller Phantastik wesentlich sinnlich gemeint sind“ (gilt vom unserem Buch auch nur cum grano salis), und gar: „Apokalyptik ist jener wilde und entartende Nachwuchs der alten echten Prophetie, der mit dem — immerhin noch prophetische Goldkörner enthaltenden — Daniel-Buch anhebend . . .“ zeigen an ihrem Teil recht deutlich, wie unsicher bisher die Unterscheidung zwischen Prophetie und Apokalyptik ist.

Zu S. 85. Nur braucht man nicht und darf auch eigentlich nicht mit Kamphausen (z. St. in der „Regenbogenbibel“) dem griechischen Übersetzer die Schwierigkeit unterschieben, als ob er מלכו (kingdom) einmal als „das einem König unterworfene Gebiet“, das andere Mal im Sinn von „königlicher Herrschaft“, „Herrschergewalt“ gefasst habe. Vielmehr ist das Wort hier beide Male im letzteren Sinn zu verstehen (vgl. S. 114 ff.).

Zu S. 87. Wellhausen (Pharisäer und Saduzäer S. 23) schreibt: „Ursprünglich ist מלכות der Name des irdischen Weltreichs, dessen Träger von den Assyrern bis zu den Römern wechseln, das aber stets dasselbe eine und gleiche bleibt. Die מלכות erhebt den Anspruch absoluter Herrschaft über die ganze Welt und auch über Israel, und zwar nicht bloss äusserlich, sondern so, dass sie als höchstes und massgebendes Ziel für alles Thun und Trachten gelten will. Ihr wird nun die מלכות Gottes entgegengesetzt. Name und Begriff derselben ist ein antithetischer und erst entstanden im Gegensatz zur irdischen מלכות. Die letztere beherrscht vor der Hand die Welt, ihr Gegenbild ist noch nicht erschienen, sondern befindet sich, wie alle Güter der Hoffnung, im Himmel“. Nach demBuch Daniel ist das Ursprüngliche die מלכות Gottes, und die Weltherrschaft erst daraus abgeleitet, also gerade umgekehrt wie Wellhausen will.

Zu S. 90 Anm. Ich setze die angeführten Stellen aus Wright her, weil sie nicht jedermann leicht zugänglich sein dürften und für die vorliegende Frage, wenn auch keineswegs entscheidend, so doch sehr instruktiv sind.

S. 67. Beispiele für die Verwechslung von ל und נ: לחשׁ und נחשׁ, לְשָׁבָה und נְשָׁבָה, aram. לְבַן und נְבַן, talmudisch נקט für לקט, נחמא für לחמא, הני für הלי (syr. hālein). S. 183 f. Dieselbe Form (לָהֲוָא u. s. w.) üblich im Talmud Babli, kommt auch im Mandäischen vor, beide Male neben den Formen mit נ.

Die Identität von l und n kann man einräumen; dass aber eins von beiden aus dem j entsprungen sei, ist zu bestreiten. Der Ursprung des l ist wahrscheinlich in dem demonstrativen l zu suchen, dem Grundbestandteil im Artikel ar. al, הַ und der wiederkehrt in ar. ālladsī, הַלָּזֶה, ar. dsalika, אֵלֶּה, אֵלִין, syr. hālein u. s. w.

Zu S. 97. Ewald hat die richtige Empfindung gehabt, dass mit 3, 31 nicht nur ein neuer Abschnitt beginnt, sondern vorher etwas zu ergänzen ist. Und wenn auch die von ihm vorgeschlagene Datierung wenig für sich hat, so ist allerdings wohl ein einleitender Satz, wie „König Nebukadrezar schrieb an alle seine Unterthanen folgendes" nur wahrscheinlich.

Zu S. 140. Lietzmann (Der Menschensohn S. 41) meint, dass wenn auch der בר נשא sehr bald als Messias aufgefafst worden sei, darum in dieser Bezeichnung den Titel des Messias zu sehen sprachlich unmöglich sei, was durch die Rabbinen bestätigt werde, die auch aus Dan. 7 einen neuen Messiastitel formten, aber nicht בר נשא, sondern בר ענני (Wolkensohn). Diese Argumentation ist indes nichts weniger als zwingend: es ist von Rabbinen nicht zu erwarten, dass sie „Menschensohn" zum Messiastitel machten, nachdem das in der Christenheit geschehen war. Jedenfalls haben sie in jenem den Messias gefunden bis ins 12. Jahrhundert. — Ähnlich wie Lietzmann urteilt übrigens Krop (la pensée de Jésus sur le royaume de Dieu) S. 124, der „Menschensohn" Dan. 7, 13 sei ein einfaches Bild, das niemals Messiastitel wurde, weder in der vorchristlichen jüdischen Litteratur noch bei den Rabbinen.

Zu S. 143 ff. Appel (Die Selbstbezeichnung Jesu: der Sohn des Menschen S. 36, 37) fragt gegenüber Brückner zu Dan. 7 mit Recht: „Ist es denn Regel, dass das alte Testament den Kontrast zwischen gottlos und fromm, gut und schlecht, durch Gegenüberstellung von Tier und Mensch ausdrückt? Gerade das Volk Gottes wird doch zu wiederholten Malen mit einem Tiere verglichen 4. Mose 23, 24; 24, 9. Das Tier wird vielmehr, so sehr es dem Menschen auch schadet, und so tief es unter ihm steht, immer als ein Geschöpf Gottes gewürdigt." „Ganz unbefangen stellt Daniel selbst (2, 38) Menschen und Tiere zusammen." Ferner beruft sich Appel richtig auf Koh. 3, 18—21, 9, 12. „Die Vision selbst verbietet uns, einen derartigen Gegensatz zwischen Menschen und Tieren herauszulesen. Wollte Daniel wirklich den Kontrast von „Menschlichkeit" und „Unmenschlichkeit" zur Anschauung bringen, dann hätte er bei der Bezeichnung seiner Tierbilder alles vermeiden müssen, was irgendwie an menschliche Verhältnisse erinnert."

Zu S. 144 Anm. 1. Appel (a. a. O. S. 39 ff.) schliesst, dass die Wolkenfahrt nicht vom Himmel zur Erde, sondern von der Erde zum Himmel gehe, die Heimat des Messias also nicht im Jenseits, sondern im Diesseits sei (ähnlich auch Holsten, Zeitschr. f. wiss. Theol. 1891): das heisst aber zu viel geschlossen, da der Text nicht mehr besagt, als dass der Menschensohn in (mit) des Himmels Wolken kam, den Ausgangspunkt des Kommens aber ganz unerwähnt lässt. Richtig dagegen macht Appel S. 40 aufmerksam, dass wenn Gott auf den Wolken des Himmels komme, der Sinn dieser sei, dass die Wolken als Verkehrsvermittler zwischen Himmel und Erde angesehen werden müssten.

Zu S. 148. Beachtenswert ist auch für den „Menschensohn“ Dan. 7, was Appel (S. 28ff.) ausführt, dass nämlich בר אנש im Alten Testament in der Regel die religiöse Stellung des Menschen, sein Verhältnis zu Gott ausdrücke, bei Ezechiel z. B. bedeute, dass er dem Befehl Gottes unbedingt zu gehorchen habe, dass seine dienstwillige Gesinnung vorausgesetzt werde, daher der Ausdruck schon bei Ezechiel nur als Ehrenprädikat gelten müsse. Von hier aus ist die Genesis des „Menschensohnes“ Dan. 7 leichter begreiflich. — Was Appel dagegen (S. 33—39) zum Beweise dafür vorbringt, dass der Menschensohn persönlich vom Messias zu fassen, nicht symbolisch vom Volk der Heiligen zu verstehen sei, ist m. E. wenig einleuchtend. Denn aus dem Umstand, dass der erklärende Engel in seiner Deutung der Vision den Menschensohn ganz übergeht, kann man zwar mit Appel folgern, dass der Menschensohn eine Person, nicht eine symbolische Figur sei; ebenso gut aber kann man daraus das Gegenteil oder gar nichts folgern (ähnlich übrigens begründet auch Beyschlag seine Auffassung, dass der Menschensohn der persönliche Messias sei). Und das um so mehr, da Appel einräumt, dass der Verf. bei der zweiten Antwort auf die zweite Frage gar nicht im Rahmen der Vision bleibe, indem er sagt: ich sah das Horn streiten wider die Heiligen. Denn im Gesicht ist von den Leiden des Gottesvolks überhaupt nichts gesagt. Daraus ergibt sich eben nur, dass Gesicht und Erklärung beides ziemlich selbständige Grössen sind. — Auch was Appel S. 41ff. über das כְּ in כְּבַר אנש ausführt, trifft nicht die Sache. Nach ihm soll hiermit nicht der Unterschied zwischen Vision und Wirklichkeit, zwischen Geschautem und äusserer Erscheinung (er ist anders als er aussieht, 8, 15. 10, 16. 17) bezeichnet werden, sondern die Vergleichung beruhe auf dem Gefühl der Unsicherheit, welches durch den Blick in eine neue, fremde Welt hervorgerufen werde. „Man wagt das Gesicht in seinen Einzelheiten vorläufig nur mit alltäglichen und bekannten Grössen zu vergleichen.“ Der Zusammenhang müsse das Weitere ergeben, derselbe habe auch hier zu entscheiden. Es sei insbesondere der Abstand des Ortes von der Erscheinung, welche hier das כְּ hervorrufe. Daniel wundere sich, wie ein Mensch in die Versammlung der Himmlischen komme. Appel verweist auf 3, 25, wo Nebukadrezar sich wundere, dass einer wie ein Göttersohn zu den drei Männern komme, daher כְּ. Daher sei Menschensohn nach unserm Buch soviel als: wirklich ein Mensch, nicht mehr. Ich meine, unser ganzes Buch legt nach seiner Eigenart und den textlichen Zusammenhängen die entgegengesetzte Folgerung viel näher. Mit כְּ 3, 25 will der Verf. sagen: ein Göttersohn kann es ja nicht sein, der zu den drei Männern gekommen ist: er sieht zwar so aus, aber wo sollte er herkommen zu diesen Frevlern? Es muss ja etwas anderes sein, daher wie ein Göttersohn. Ebenso 7, 13: wie ein Menschensohn, aber nach seinem ganzen Eindruck zu schliessen, ist er etwas anderes als das, in diesem Falle mehr als das. So durchgängig im Buche Daniel.

Zu S. 157o. Ein richtiger Gedanke findet sich bei Grotius, Annotationes in vetus testamentum zu 2, 4: von hier ab bis Kap. 7 sei chaldäisch geschrieben worden, quod Chaldaea maxime tangant, von 8, 1 an hebräisch.

quod quae ibi dicuntur, maxime Hebraeos respiciant. Aber die lateinischen Ausdrücke, auf die es hier ankommt, sowohl tangant als respiciant, erklären vermöge ihrer Unbestimmtheit nicht viel. Ist gemeint: es hat zum Inhalt Chaldäer- und Hebräer-Sachen, oder: es passte auf die Chaldäer u. s. w. oder: es richtet sich an chaldäische und hebräische Leser? Desgleichen ist die Wendung Haupts zu 2, 4: he (der Verf.) wrote the sections applying more especially to Babylon in Aramaic, reserving Hebrew for the prophetic chapters zu unbestimmt. Meint er: die aramäisch geschriebenen Abschnitte passten besonders für Babylon, liessen sich anwenden, praktisch verwerten für die Bewohner von Babylon, nämlich von seiten der (israelitischen) Leser, oder: sie richteten sich an die Adresse Babylons und setzten babylonische Leser voraus? Aus jener Wendung (mit applying) lässt sich beides herauslesen.

Zu S. 157 ff. Zu 2, 1 schlägt Kamphausen (a. a. O.), Ewald folgend, vor, עֶשְׂרֵה einzuschalten, das zwölfte Jahr statt des zweiten zu lesen, weil sonst ein Widerspruch mit 1, 5 vorliege (drei Jahre erzogen), da der Verf. unmöglich so wenig achtsam verfahren sein könne, dass er diesen Widerspruch nicht hätte merken sollen. Allein für den Verf. haben ja, wie wir sahen, alle Zahlen „apokalyptische", nicht historische Bedeutung, kyklischen Charakter, wie Behrmann sagt. Es ist keine „Unaufmerksamkeit", sondern ganz seiner Art entsprechend, da ihm 1, 5 eine runde Zahl in Gedanken lag, drei Jahre zu sagen, während er 2, 1 nur zum Ausdruck bringen wollte: im Anfang der Regierungszeit Nebukadrezars, nur nicht sogleich im ersten Anfang, daher „im zweiten Jahr". Aus demselben Grunde war ihm zwischen 1, 21 (erstes Jahr des Cyrus) und 10, 1 (drittes Jahr des Cyrus) kein Widerspruch, vielmehr hat er auch diese beiden Zahlen geflissentlich gesetzt (s. S. 161). Nicht minder ist die Datierung von LXX (und Theodotion) 3, 1 (18. Jahr) sowie Ewalds Vorschlag zu 3, 31 (28. Jahr, im Anschluss an LXX; s. Propheten, 2. Aufl., III S. 364 ff.) willkürlich und nur aus dem Blick auf das chronologische Schema des zweiten Teils erklärlich. Mit Recht bemerkt Kamphausen zu 3, 31, dass „in Dan. 3—6 die Willkürlichkeit der LXX alle Grenzen übersteige".

Zu S. 158 Wenn Kamphausen zu 6, 1 sagt, das hohe Alter des Darius (62 Jahre) solle die kurze Dauer des medischen Königtums zum Ausdruck bringen, so will uns diese Begründung nicht recht verständlich erscheinen. Man hat wohl auch hier zur Erklärrung der Zahl auf eine uns unbekannte Überlieferung zurückzugreifen.

Zu S. 172 o. In 9, 23 wird das הַפְּשָׁעִים der Massoreten auch von Kamphausen (a. a. O.) festgehalten und die Änderung der alten Übersetzungen wie LXX, Theod. Sam. sowie Galls in פֶּשַׁע verworfen.

Zu S. 175 Zu 9, 24—27 vgl. die eingehende Behandlung der vorgeschlagenen Textverbesserungen bei Kamphausen. Derselbe bemerkt schon zu 7, 14 ebenso schön wie richtig, dass die orakelhaft dunkle Sprache, die in den Visionen unseres Buches erstrebt werde, die Textkritik nicht verführen dürfe, dem Exegeten zu Hilfe zu eilen. Eine ähnliche, sinngemäss gewandelte Bemerkung gibt derselbe zu 9, 24.

Register.

I. Verzeichnis der angeführten Schriftstellen.

1. Aus dem Buch Daniel.

Seite

Kap. 1—6 . . 4. 5—9. 32. 51. 58
1, 1 156
2 61
5 63
8 64
10 64
14 64
17 65
21 161
Kap. 2—6 3. 57. 59—61. 63. 65. 157 ff.
Kap. 2 im Verhältnis zu Kap. 7 127
2, 1 156
4 156
34 86
37 . . . . . 62. 89
37 f. 84
37—44 142
37—45 87
41—43 89
44 . . . . . 40. 85. 89
46 66
47 . . . . 65. 70. 78. 80. 89 f.
48 105
Kap. 3, 28 . . . . . 66. 71. 80
3, 29 . . . . . 65 f. 71. 74
31—34 97
32 f. 66
33 65
34 73
Kap. 4 44
4, 14 97
18—21 100
22—24 74
31 f. 66. 73. 80
34 . . . . . 66. 73. 79. 80
Kap. 5 44
5. 11 101
14 101

Seite

Kap. 5, 18 f. 142
5. 22 . . . . . 99. 101
22 f. 70
29 105
Kap. 6, 4 . . . . . 75. 105
6, 5 62
23 170
27 119
27 f. 66. 70. 80
29 109
Kap. 7—12 . 4. 6—9. 58—61. 120. 159 ff. 162 ff.
Kap. 7 . . . . . 5. 134 ff.
Kap. 7 im Verhältnis zu Kap. 2 127
7, 6. 7 52
8 53
11—14 40
13 f. 43. 141
14 . . . . . 132. 142
16 36
17—27 146
18 . . . . . 40. 121
19 36
22 40
25 . . . . . 52. 195 ff.
26. 27 40
Kap. 8. 8 55
8, 13 182
14 . . 52. 195 ff. 200. 202. 205
24 f. 175
25 40
Kap. 9, 1 ff. 34. 36
9, 4—20 170
24 . . . . . 166 f. 171 f.
24—27 . . . . . 175. 212
27 40
Kap. 10—12 5
10 . . . . . 183 ff.

	Seite
Kap. 10, 4	192f. 201
10, 16. 18	55
Kap. 11	176ff.
11, 2	36
4	197
35	49
40—45	203
40—12, 3	40f.
40—12, 13	177
Kap. 12	42
Kap. 12, 1a	43
12, 1ff.	130
1—3	164. 179
3	43
4	37. 45f.
4. 8	31
7	52. 200f.
8	36
10	49
11, 12	40f. 52. 201

2. Aus den übrigen biblischen Büchern.

Gen. 24, 55	198
Lev. 26, 14ff.	34f.
18	174
18. 21. 24. 28	35
Num. 11. 19. 20	198
23, 24. 24, 9	210
Deut.	18
1. Sam. 3, 14	173
8ff.	133
Jes.	15. 50
6, 7	173
7, 9. 8, 13	20
11, 1—8	128
13	109
19, 1	144
22, 14	173
24	42
24–27	16
27, 9	173
Jes. 30, 15	20
34, 35	16
Jes. Deutero-	101. 123
45, 22—24	119
53	174
Jer.	15. 18. 110
9, 10	34
18, 23	173
25, 11	14. 34
26, 18	34
29, 10	14. 34
Jer. 51, 11. 28	109
Ezech. 1, 5. 26	55
18, 1ff.	64
37	42
Am. 5, 15. 9, 9. 10	50
Mich. 2, 12	50
3, 12	34
Nah. 1, 3	144
Zeph. 3 (Schluss)	16
Hag. 2, 7. 8	11
Sach. 12, 2—4	205
Ps. 18, 8ff.	144
29	16
44	23. 171
47	17
50, 3	144
65, 4	173
73, 19. 20	179
74	23. 171
78, 38	173
79, 9	173
94—100	16
Ps. 95	17
97, 2—4	144
104, 3	144
Spr. 16, 6	173
Hiob 4, 14	180
Kohelet	47
3, 18—21. 9, 12	210
Esr. 1. 2 u. s. w.	18

	Seite		Seite
Neh. 1, 4. 2, 4. 20	18	Apostg. 1, 7	40
1, 5 ff. 9, 6 ff.	170	1. Kor. 4, 12 f.	40
2. Chron. 36, 23	18	1. Petr. 1. 11	40
Matth. 20, 28. 26, 28	180	Offb. 1, 13—15	189

3. Aus den Apokryphen.

1. Makk. 1, 11 ff.	25	1. Makk. 2, 10 ff.	13
36. 45. 54	199	3, 8	172
56 ff.	25	6, 1—6	38
64	172	14, 4 ff.	21

4. Aus den Pseudepigraphen.

Buch Henoch 191

II. Sachregister.

1. Verzeichnis der erörterten Hauptbegriffe.

	Seite		Seite
Apokalyptik, -tisches	30 ff. 47 ff. 191. 208	König	147
Aramäische und hebräische Sprache im Buche Daniel	150 ff.	Menschensohn	9 f. 128 f. 139 ff. 185. 189 ff.
Chronologie im B. D.	35 ff. 167 ff. 192 ff.	Missionsaufgabe Israels an der Völkerwelt	69. 79
Daten im Buche D.	157 ff.	Offenbarungsbewusstsein des Verf. des B. D.	37 ff.
Einheitlichkeit des B. D.	7 f. 207	Pseudonymität des B. D.	44 ff.
Exegese, Aufgabe der — des B. D.	1 ff.	Reich, Welt- und Gottes-	87
Exil, Bedeutung des —s	11 f. 23	Synonyma, Häufung von . . im B. D.	53 f.
Frömmigkeit, nachexilische	13 ff. 40 f.	Tier und Mensch	53. 143 ff.
Frömmigkeit, nachexilische, transcendenter Charakter derselben	17 ff.	Vierzahl	83. 163.
Geschichtlichkeit des Inhalts d. B. D.	9	Weltherrschaft, Israels Hoffnung auf die	13. 21. 24. 27. 65. 119 ff.
Gottesbezeichnungen im B. D.	54	Zahlen im B. D.	52 f.
Heilige des Höchsten	137. 142. 163		

2. Verzeichnis der besprochenen hebräischen (bez. aramäischen) Wörter.

חֲמֻדוֹת	170 f.	משיח י״	109
חסידים	19 ff.	ספר[ים]	22. 34. 37
חֲסַיָּא	30 f.	עבד י״	36. 108
חצה	197 f.	פלג	197 f.
לֶהֱוֵא	89 f.	צבו	106
מלכו[תא]	17. 62. 84 f. 94 f. 105 f. 113 ff. 131 f. 134. 207.	רבים	180
		רשעים	15. 174.
מִן	180	שָׂרים	184 f.
משׂכילים	45		

III. Autorenregister.

	Seite
Aben Esra	140
Appel	210 f.
Baer	151
Behrmann	1. 3. 5. 6. 9. 21. 30. 33. 49. 50. 52. 53. 62. 99. 105 f. 122. 132. 140. 141. 146 f. 151 f. 153. 155. 168. 171. 172. 182. 187. 195. 197. 207. 212.
Bevan	3. 4. 6. 32. 46. 78. 80. 90. 105. 109. 118. 127. 141. 145. 155. 162. 168. 170. 172. 174. 180. 186. 193. 205.
Beyschlag	209. 211
Bleek	140
Bousset	208
Brückner	210
Budde	77. 78
Buhl	90
Bunsen	111
Cheyne	33. 49. 94. 167
Cornill	32. 155. 195. 205 f.
Dalman	140
Delitzsch	9. 50. 152. 156. 208
Eusebius	158
Ewald	111. 140. 180 210. 212
Gall	8. 55. 77. 78. 79. 80. 124. 170. 193
Gerlach	188
Gesenius	90
Graf	32. 38. 39. 140. 155 f. 163. 172
Grotius	211 f.
Gunkel	33. 51. 129. 199. 200
Hackmann	49
Haupt, P.	212
Hilgenfeld	140
Hitzig	32. 168. 172
Holtzmann, O.	26. 29. 128. 148. 207
Hoonacker	167
Josephus	25. 30. 31. 62. 169. 174
Kamphausen	209. 212
Kautzsch	96. 116. 201
Keil	32. 39. 62. 103. 156
Kliefoth	7
König	7. 20. 38. 48. 79. 90. 156. 198
Krop	210
Kuenen	22. 32. 37. 38. 39. 49. 91. 107. 156. 198. 204 f.
Lengerke	140. 168. 172
Lenormant	155
Lietzmann	210
Marti	96. 116. 201
Meinhold	3. 32. 69. 77. 78. 79. 80. 81. 89. 93. 104. 121. 125. 154. 171. 188. 204 f.
Meyer, A.	140
Merx	155
Michaelis, C. B.	188
Michaelis, J. D.	188
Nöldeke	7. 8. 32. 90
Oehler	189
Orelli	174. 189. 196
Raschi	140
Reuss	3. 6. 20. 38. 39. 44. 46. 91. 99. 101. 104. 121. 122. 194.
Riehm	174
Robertson	14
Schenkel	21. 145. 172
Schmieder	188
Schürer	3. 15. 30. 31. 32. 38. 45. 50. 87. 104. 169. 193. 195.
Smend	48. 187
Stade	14. 18. 49. 52. 128
Strack	90. 104. 125
Theodotion	85. 212
Wellhausen	48. 140. 209
Wright	90. 209 f.
Zöckler	104. 125

Lippert & Co. (G. Pätz'sche Buchdr.), Naumburg a. S.

Princeton Theological Seminary-Speer Library
1 1012 01018 3558